الحرية الإنسانية والعلم
"مشكلة فلسفية"

د/ يمنى طريف الخولي

الحرية الإنسانية والعلم

"مشكلة فلسفية"

تأليف

د/ يمنى طريف الخولي

فهرس

الإهداء

إلى زوجي...

وشْلاً من عَمرِه

يمنى

مُقَدِّمَة

إن المعايشة الحقيقية الحميمة لعالم التفلسف، لا تتـأتى إلا من خلال معايشة مشكلة من مشكلاته، ذلك أن كـل مبحـث فلسفي وأية أطروحة للتناول الفلسفي، تسـمى مشـكلة. إذن فالفلسفة عن بكرة أبيها، ومنذ نشأتها وحتى الآن وإلـى أبـد الآبدين، لا تعدو أن تكون تفكيرا - اختلفت زواياه وأبعـاده ومنظوراته وخلفياته ومناهجه ومسلماته وحصـائله - فـي مجموعة من المشكلات.

فهل من سبيل للتعرف على عالم الفلسفة الخصب الزاخر خير من تناول مشكلة معينة، لنرى كيف ولماذا انشغلت بهـا أعاظم العقول؟ وبما جادت القرائح بشأنها؟

وقد وقع الاختيار على (مشكلة الحرية)، لأنها واحدة مـن أمهات المشاكل الفلسفية الكبرى وتصلح في حد ذاتها مدخلاً لتاريخ الفلسفة بجملتها. ولن نجد فيلسوفًا أو حتى مفكرا لـم يدل بدلوه فيها. إنها مشكلة عتيقة جدا، بدأ الانشغال بها فـي رحاب الفلسفة اليونانية - وهي الفلسـفة الأم. وحتـى الآن، وفي كل عصر وفي كل وضع وحال، كانت دائمـا تشـغل الأذهان، وتستقطب اهتمام الفلاسفة أجمعين. هي حقًا مشكلة

عتيقة جدا، ولكن شأنها شأن المشكلات الفلسفية الحقيقية يزداد ميراثها مع الأيام - أو بالأحرى مع توالي العصور - نضارةً ورونقًا وبهاء.

على أن حيوية مشكلة الحرية لا تتأتى فقط من الدور المحوري الذي احتلته في تاريخ وبنية الفكر الفلسفي، بل تتأتى أصلاً من كونها واحدة من مشكلات فلسفية قليلة تحطم جدران الأروقة الأكاديمية التخصصية وتتجاوز أطر البحوث الاحترافية، لتنساب في تيار الحياة الدافق المعاش، وليس من الضروري أن يتسلح الإنسان بوعي عميق وفكر ثاقب ليدرك أن الحرية هي قدس أقداس التجربة الإنسانية. ومن منا - سواء أكانت له علاقة بالفلسفة أم لا - لم يلح على ذهنه في لحظة ما التساؤل: هل أنا حر؟

لكن هذا التساؤل يحمل أكثر من مائتي معنى، أجل مائتين! ليس مبالغة ولا تهويلاً، بل عدا وحصرا.. إن كان إلى عد وحصر زوايا الوجود الإنساني سبيل وسوف نرى تفصيلاً مدى شمولية مقولة الحرية الإنسانية، وليس بصعب بداءة إدراك تشعبها في كل مناحي الواقع المعاش والعقل الفعال، وكيف أنها قد تكون في هذا المنحى ولا تكون في

ذاك، وقد يؤكدها جانب وينفيها آخر، وقد يكون الإنسان حرا هنا وليس حرا هناك.

فكيف لا نجفل من طرح مثل ذلك السؤال الجبـار: هـل الإنسان حر؟

وما بالنا لو كانت الأطروحة فلسفية! والفلسفة هي النظرة الشمولية الكلية الضامة لسائر كليات وجزئيـات الحضـارة الإنسانية ومجمل جوانب الوجود الموجود ـ وغير الموجود أيضا في بعض السبحات الميتافيزيقية.

وفي مقابل كل هذه العمومية الفضفاضة.. نجد أن الفلسفة هي فن طرح الأسئلة، أكثر كثيرا من كونهـا فـن الإجابـة عليها، إن تحديد المشكلة المطروحة للبحـث لـيس فاتحـة الطريق الفلسفي فحسب، بل أكثر من نصفه، وهي في عرف البعض غايته وكل المراد من الفيلسوف.

لابد قبلاً من وضع الحدود، أجل نـروم الإجابـة علـى السؤال الأزلي الأبدي: هل الإنسان حر؟ ولكن سوف نـدخل من أي مدخل؟ وننظر من أي منظور؟.. وعلى أية أرضية؟ وبأية خلفية؟

بعبارة أخرى لمن سيوجه الفيلسوف هذا السـؤال؟ لفقـه الدين، أم للفكر الميتافيزيقي، أم للعقـل العلمـي، أم لرجـل السياسة أو الاقتصاد، أم للقانوني، أم للمنظر الاجتمـاعي، أم للمربي.. إلخ.

كل هذه وغيرها زوايا مشروعة، بل مفروضـة لتنـاول مشكلة الحرية الإنسانية، وهي في مجملهـا تعـالج مجمـل الحرية الإنسانية، ولكنها زوايا متضاربة، كائنة في مستويات عدة للتفكير، ونحن نروم ـ في الحيز المحدود بهذا الكتـاب ـ رحلة فلسفية واضحة المعالم محددة الخطوات، بمنجاة من التيه والتخبط، لابد من رسم مسار معلوم، نقطة بدء محـددة وغاية واضحة.

* * *

من أجل هذا، سوف نطرح سؤالنا: هل الإنسان حر؟ على العقل العلمي دون سواه، فكيف؟ ولماذا؟ بل وما معنى هذا؟

قبل أن نجيب على هذه الأسئلة، نلاحظ أننا سواء أخـذنا في الاعتبار الطبائع المميزة للفكر المعاصر لنا دون سـواه من مراحل الفكر البشري، أو أخذنا في الاعتبـار ميـراث مشكلة الحرية بصورتها الجذرية ـ أي الفلسـفية الأصـلية،

وطبيعتها وماهيتها والمواقع التي استثارتها في تاريخ الفلسفة ـ سواء أخذنا هذا أو ذاك في الاعتبـار، وجـدنا أن كـل العوامل تملي علينا الأخذ بالعقل العلمي لا سواه ليجيب على هذا السؤال، كمقدمة مشروعة لكل تنـاول فلسـفي لمشـكلة الحرية رام أن يكون معاصرا حقًا.

فقد ذكرنا ضمنًا أننا سنبحث في الحرية من حيـث هـي مشكلة فلسفية أصيلة، أي مشكلة جذرية. فلـيس المقصـود حرية الإنسان في هذا المجتمع أو ذاك، أو هـذا الوضـع أو ذاك، أو في هذا المنشط أو ذاك.. لسنا ننشغل الآن بالحريـة السياسية دونًا عن الاقتصادية، أو حرية الصحافة، أو الحرية الشخصية، أو حرية التصرف في الأموال، أو حرية الفنان.. إلخ، كل هذه وغيرها حريات جزئية عينية بعدية، والمشـكلة الفلسفية الحقيقية هي التي تقف على أبعد الأبعـاد البعيـدة، وأعمق الجذور التأصيلية، فما هو البعد الجذري التأصـيلي لحرية الإنسان؟ والذي ينبغي أن يكون موضـوعا لمشـكلة فلسفية حقًا؟

الإجابة، واضحة، ألا وهـي: حريـة الإنسـان بوصـفه موجودا في هذا الوجود ـ في هذا الكون، قبـل أن يكـون

موجودا في هذا المجتمع أو تلك الجماعة، لـذلك يمكـن أن نسميها (الحرية الأنطولوجية)، لأن الأنطولوجيا هي فلسـفة الوجود من حيث هو موجود، الوجود ككل.

ولا شك أن الإنسان تاج الخليقة وبطل الرواية الكونيـة، وأن ا سبحانه وتعالى قد اختصه بالعقل الذي جعله موجودا متفردا ومتميزا عن سائر الموجودات. ولكنه أولاً وقبل كـل شيء أحد ظواهر هذا الكون، وكائن من كائناته، فيه يمارس أفعاله وأنشطته واختياراته، وطبعا أفعالـه التـي نريـد أن نعرض هل هي حرة أم لا، في أحداث من جماع الأحـداث الكونية، التي تشكل في مجملها الصورة العامة لهذا الوجود.

ولكن أوليس هذا الكون بكل ما فيه من طبيعة ومن حيـاة ومن بشر، خاضعا لنظام معين تحكمه قوانين، فهو لا يجري خبط عشواء، وليس "كاؤس" Chaos أي ليس جماعا متناثرا من أحداث في فوضى وخليط وعماء، بل هـو "كوزمـوس" Cosmos أي كون منتظم فثمة نظام معين وقوانين تجعلـه على ما هو عليه: عالما منتظما قابلاً لأن نمارس فيه تجربة الحياة، بل وأيضا تجربة التعقل والفهـم، فنحـاول أن نعيـه ونفهمه بأساليب منهجية كثيرة، على رأسها بالطبع العلم.

والآن، أوليس الحكم بأن الإنسان من حيث هو إنسـان ـ من حيث هو موجود في هذا الوجود، الحكم بأنه حـر أم لا، يقتضي مسبقًا فهم طبيعة القوانين التي تحكمه، وطبيعة النظام الذي يجعله على ما هو عليه؟ وقد أثبت العلم، بلا جدال، أنه أصدق من يخبرنا عن طبيعة هذا العالم، وطبيعة الترابط بين أحداثه، التي تبدو مشتتة فتجمعها معا قوانين ونظريات العلم البحت، وبعد أن أحرز العلم مثل هذا النجاح والتقدم الذي فاق كل تخيل فضلاً عن توقع، وما زال حتى هذه اللحظـة ومـا سيتلوها يفجؤنا بمواصلة نجاحه وتقدمه، وبعد أن احتل العالم الصدارة في مسيرة العرفان، أصبح مـن العبـث الأهـوج الإعراض عنه في أية محاولة لفهم طبيعـة هـذا الكـون، وطبيعة مسار أحداثه.

والواقع أن الإعراض عن العلم ـ إن كان له أن يحدث ـ يستحيل أن يحدث من الفلسفة، إن الفلسفة تنفرد عـن سـائر الأنشطة العقلية بأنها ملزمة بالاستفادة مـن كـل الحصـائل والمنجزات المعرفية، وبأن لها علاقاتها التشابكية التفاعليـة التعضونية بكل جوانب الحضارة الإنسانية: الفـن، الـدين، الأخلاق، السياسة.. إلخ ـ كلها بلا استثناء، ولكن علاقتهـا

بالعلم أوثق وأقوى. إنهما معا محاولتنا لفهم هـذا الوجـود، كلاهما يؤثر في الآخر ويتأثر به، وكلاهما يحمـل رسـالة للآخر، وكما هو معروف، كانت الفلسفة أم العلـوم جميعـا، وعنها استغل الأبناء الواحد بعـد الآخـر، بـادئين بالفلـك والفيزياء ومنتهين بعلوم النفس والاجتماع. وبعد أن أكملـت العلوم المختلفة استقلالها ونموها ونضجها، كـان أن نشـأت (فلسفة العلم) التي جعلت ظاهرة العلم موضوعا لها، وهـي أهم فروع الفلسفة المعاصرة، فضلاً عن الفلسـفات العلميـة المختلفة التي تحاول الاستفادة من منجزات العلم فـي حـل المشاكل الفلسفية التقليدية، لقد تغلغل العلم في بنية العصـر، فكيف لا يتغلغل في بنية الفلسفة ـ أقرب الأقربين إليه.

ولعل الالتفات إلى أهمية العلم وما يخبرنا به عن الواقـع ـ خصوصا بالنسبة لكل فكر رام إلى أن يكون معاصـرا ـ لم تكن بحاجة إلى كل هذا. ولكن السؤال الآن هو: كيف؟

كيف سنجعل نسق العلم مدخلاً لمعالجة مشكلة الحرية ـ معالجة فلسفية؟ هل سنبحث عن قانون فيزيـائي أم تجربـة بيولوجية أو نظرية سيكولوجية.. تخبرنا بأن الإنسان حر أو غير حر؟!

كلا طبعا، ما هكذا تكون المشاكل الفلسفية، ولو كان الأمر يمكن أن يعالج بمثل هذه البساطة فلا فلسفة. ولا حاجة إلـى متفلسفين.

فكيف إذن؟ وما علاقة نسق العلم الذي هو بناء معرفـي خالص بمشكلة فلسفية تتعلق بالوجود الخـالص - كمشـكلة الحرية الأنطولوجية؟ أي الحرية الإنسانية بصفتها الوجوديـة العامة؟

في الإجابة على هذا نلاحظ أن العلم وإن كان أبستمولوجيا خالصة (الأبستمولوجيا نظرية أو مبحث المعرفة) فـإن لـه دلالة أنطولوجية (الأنطولوجيا نظرية أو مبحـث الوجـود)، بعبارة أخرى، صحيح أن الوجود كائن وموجود في حين أن العلم محصن ببناء معرفي خالص، إلا أن معرفة بهذا الوجود منصبة عليه ولا شغل لها سواه، العلم معرفة ولكن العالم أو الوجود هو موضوع هذه المعرفة، نعم العلم محـض نشـاط أبستمولوجي (معرفي) يقتصر على وصف العالم، ولكن بماذا يصف العلم العالم؟ هكذا يجعل العلم الأبستمولوجيا تلقي بنـا في قلب الأنطولوجيا.

فليس العلم إلا التمثيل المجرد لهذا الوجـود، والواقـع أن القيمة الأنطولوجية للنظريات والتحقق الوجـودي للفـروض معلم نجاح العلم الحديث دونًا عن العلـم القـديم، والمسـألة التفات إلى هذا، إلى قيمة العلم الإخبارية عن هـذا الوجـود والاستفادة منها في بناء النظرة الأنطولوجية له، لنرى هـل حرية الإنسان كائنة أم لا.

والآن تغدو المشكلة الفلسفية محددة واضحة المعالم:

نسق العلم بمجمل فروعه - الفلك ثم الفيزياء ثم الكيمياء ثم البيولوجيا ثم العلوم الإنسانية.. تشكل صـورة عقليـة أو تمثيلا مجردا لهذا الوجود، لو نظرنا بعيون العلم، لو نظرنـا إلى الوجود (الأنطولوجي) من خلال هذا النسـق المعرفـي (الأبستمولوجي)، هل سنجد الحرية الإنسانية مثبتة أم منفية؟

وطبعا العلم إنجاز حضاري حديث، لا يتجـاوز عمـره بضعة قرون، والإنسان موجود قبله بزمان سحيق، ثم أبدعه في مرحلة متقدمة، فلو كانت حرية الإنسـان الأنطولوجيـة كائنة.. فالإنسان حر قبل العلم وبعده، ولو لم يكن هكذا، فإن العلم بداهة لم يخلق الوجود ولا هو خلق الإنسان، وبالتـالي لن يستطيع أن يفعل شيئًا مهما أثبت أو أنكر، على هذا يبـدو

جليا أن المشكلة الفلسفية المطروحة في هذا الكتاب ليست ما إذا كانت الحرية الأنطولوجية كائنة أصلاً أم لا، بل السـؤال الذي سنجيب عليه محدد جدا: هل حرية الإنسان الأنطولوجية كائنة في عالم العلم أم غير كائنة؟ هل العلم بالذات يقرهـا أم ينفيها؟ وسوف نرى مدى الخطورة والأهمية الفلسـفية، لأن تتعارض أو تتوافق الحرية الإنسانية مع العلم بالذات.

وهذا بأن نتجاوز العوامل المعاصرة التي أملت المنظـور العلمي دون سواه، وندلف إلى العوامل الآتية مـن ميـراث مشكلة الحرية.. من ماهيتهـا وطبيعتهـا، والمواقـع التـي استثارتها في تاريخ الفلسفة. وهي عوامـل أقـوى وأسـطع تؤدي مباشرة إلى المطلوب، إذ تلقي بنا توا في قلب المشكلة. فتاريخها الحقيقي، بوصفها مشكلة فلسفية فعلاً، بل والمشكلة الفلسفية الأولى التي تمثل معضلاً عسيرا يقـض مضـاجع الفلاسفة أجمعين، ويوجه خطى فلسفاتهم ويحدد معالمها.. هذا التاريخ لم يبدأ إلا ببداية العلم الحديث في القـرن السـادس عشر.

ذلك أنها ـ أي مشكلة الحرية الإنسـانية فـي صـورتها الأنطولوجية التي اتفقنا على أنها موضوعنا ـ تتـأتى مـن، وفقط من مبدأ الحتمية Determinism الذي ينفيها.

فمنطوق المشكلة كالآتي: إما أن الإنسان حـر يمكـن أن يمارس اختيارا بين بدائل متاحة أمامه، وإما أن هذا الوجـود خاضع لحتمية حددت مساره أزلاً وأبدا، فحتمت كل حـدث من أحداثه بحيث لابد وأن يحدث ويستحيل أن يحدث سواء، فلا بدائل وبالتالي لا اختيار أمام الإنسان الذي يحيا في هـذا الوجود.

ولولا افتراض الحتمية هذه لما كـان لمشـكلة الحريـة الأنطولوجية أن تقوم، فضلاً عن أن تكون المشكلة الفلسـفية الأولى. ولكنها كانت هكذا لأن مبدأ لم يلعب في تاريخ الفكر البشري دورا يماثل أو حتى يداني الدور الذي لعبـه مبـدأ الحتمية في تاريخ العلم الحديث (من القرن ١٦ إلى نهايـات القرن ١٩).

* * *

بل ولم تكن الحتمية مجرد مبدأ من مبادئ العلم وحسـب، إنها سيطرت على النسق العلمي، وعلـى عمـل العلمـاء،

وتغلغلت في صميم نسيج العلم، بحيـث أصـبحت اللحمـة، وسداها سائر النظريات والفروض ومجمل النشاط العلمي.

فقد أضحت الحتمية ركيزة يرتكز عليها العلم، وفي الوقت نفسه هدفًا منشودا يسعى للوصول إليـه، وبـين هـذا وذاك نجدها أيضا المحك المعتمد طوال الطريق العلمي.

وهذا ما عبر عنه عالم الفسيولوجيا الفرنسي كلود برنـار Claude BerNard (١٨١٣ ـ ١٨٧٨) في كتابه "مـدخل إلى دراسة الطب التجريبي" (عن الترجمة العربيـة، ص ٤٣ وما بعدها)، قائلاً: أما عن كونه الركيزة، فكما أن الإنسـان في حالة المشي الطبيعي للجسم لا يستطيع السير إلا بوضـع قدم أمام الأخرى، فإنه كذلك في حالة السير الطبيعي للذهن، لا يستطيع التقدم إلا بوضع فكرة أمام الأخرى، وهذا معنـاه أنه لابد للذهن من نقطة ارتكاز أولى، شأنه في هـذا شـأن الجسم سواء بسواء، ونقطة الارتكاز هذه هي مبدأ الحتميـة المطلقة، ولولاها لكان قد قضي على الإنسـان وعقلـه، أن يدور في دائرة مفرغة وألا يتعلم شيئًا قط، هكذا آمن العلماء، ولم يكتفوا بأنه الأساس، بل سلموا أيضا أن الغـرض الأول من كل دراسة علمية تجريبية أيـا كـان موضـوعها هـو

"الوصول إلى الحتمية الشاملة، والتي هي الحقيقة المطلقـة"، وبالتالي هدف العلم النهائي. وفي غضون الطريق السائر من ذاك الأساس إلى هذا الهدف المنشود، يظل مبدأ الحتمية هـو أيضا المحك التجريبي، فالعلاقات الحتمية هي مقياس الحقيقة المنشودة. و"الحتمية الشاملة المطلقـة التـي تخضـع لهـا الظواهر، والتي نشعر بها شعورا قبليا هي المحك الوحيد، أو المبدأ الوحيد الذي يسندنا، في وصولنا إلى النظريات العلمية، وفي حكمنا عليها - كما يقول كلود برنار أيضا، في مرجعه المذكور.

إلى كل هذا الحد سلم العلماء تسليم البداهـة، بـأن مبـدأ الحتمية هو المعبر الوحيد المفضي إلى العلم الحقيقي، وبـأن إليه وحده يرجع الفضل في كل ما أصابه العلم مـن تقـدم، فسرعان ما جعل التسليم به قوانين العلم تترى بسلاسة مـن نجاح إلى نجاح أعظم، ومن يقـين إلـى يقـين أدق، ومـن عمومية إلى عمومية أشمل.

ومن الناحية الأخرى أكد اطراد الطبيعة البادية أمام أعين العلماء في ذلك العصر، وتواتر صدق قوانين العلم عليهـا، من خضوع هذه الطبيعة للحتميـة الشـاملة، تضـافرت إذن

الأنطولوجيا مع الأبستمولوجيا في تأكيد الحتميـة الشـاملة، ورفعها فوق أي نقاش أو جدل.

وها هنا نلاحظ أن الخطـورة الفلسـفية لمبـدأ الحتميـة العلمية، أتت من التجادل بين كونه أنطولوجيا وأبسـتمولوجيا (أي وجوديا ومعرفيا) في آن واحد، إنه تصور لطبيعة هـذا العالم وطبيعة مسار أحداثه، وأيضا تصـور لطبيعـة العلـم وطبيعة قوانينه، ولا غرو، فهذا صورة لذاك كما أوضحنا.

أنطولوجيا: تعني الحتمية أن نظام الكون مطـرد ثابـت شامل، لا يشذ عنه في أي زمان ولا في أي مكان شيء. فهو ذو علاقات علية (سببية) ضرورية ثابتة، تجعل كل حدث من أحداثه نتيجة ضرورية (معلولاً) لما سبق، ومقدمة شـرطية (علة) لما سيلحقه، وبالتالي فكل ظاهرة فيه وكل حدث وكـل واقعة.. محكومة بشـروط تلـزم حـدوثها اضـطرارا. أي خاضعة لقانون محدد، ولا شيء البتة يحدث كمصادفة.

وأبستمولوجيا: تعني الحتمية عمومية قوانين العلم وثبوتها واطرادها، فلا تخلف ولا اتفاق ولا عرضـية ولا اسـتثناء، ولأن كل حدث محتوم وسواه مستحيل، فإن كل تنبؤات العلم يقينية، وهكذا كل قوانينه ونظرياته، يقين في يقين في يقـين،

واليقين هو التحديد المطلق الجازم الـذي لا خطـأ فيـه ولا احتمال البتة، إنهم يعملون بالرياضيات الإقليدية، فلا يعرفون إلا قيمتي الصدق والكذب ولا وسط بينهمـا، وصـحيح أن الظواهر التي بدت مصادفة وموضـع احتمـال قـد لفتـت أنظارهم، حتى إن رجالات ذلك العصر هم مؤسسو الإحصاء وحساب الاحتمال، إلا أنهـم فسـروه تفسـيرا ذاتيـا - أي بإرجاعه إلى الذات العارفة وليس موضوع المعرفـة، إلـى الإنسان وعجزه عن إدراك العلل الحقيقية. ونسبة الاحتمـال إذن تعبر عن الجهل فالعلم لا يكون إلا يقينًا - وهي مسـألة مؤقتة ستضمحل بالتقدم العلمي، لنصل يوما ما إلى اليقين في هذه الظواهر كما وصلنا إليه في سواها، إن اليقين هو التمثيل العيني للعلم بعالم يسير في مسار محتوم.

وقد أصبح يقين العلم - وبالتالي حتميته - مسألة مثبتـة حينما أصبح العلم رياضيا، فالرياضيات دائما هي الأنمـوذج الأمثل للضرورة ولليقين المطلق. على سطح الأرض وتحته وفي المريخ، وفي كل مكان في الدنيا وفي الآخـرة.. تظـل دائما (٢ + ٢ = ٤) ويظل المثلث شـكلاً محاطـًا بثلاثـة أضلاع، لأن نفي هذا يعني نفي أن المثلث مثلثًـا!. وطالمـا

أمكن التعبير عن القوانين الفيزيائية في صـورة معـادلات رياضية، فمعنى ذلك أن الضرورة الرياضية قد تحولت إلـى حتمية كونية، فلما أصبحت الرياضيات هي لغة العلم، اتضح أن الضرورة الحتمية هي نظام العالم.

والواقع أن السمة الرياضية هي التي قلبت الحتميـة مـن مبدأ فلسفي ـ يمكن أن تختلف بشأنه وجهات النظر ـ إلـى مبدأ علمي صريح، لابد وأن يسلم به الجميع تسليمهم بالعلم.

أما الفارق بين الحتمية العلمية، وبين الجبريـة الدينيـة، فيتمثل في العلية (السببية). وهي المبدأ القائل إن كل حـدث لابد له من علة أحدثته، والعلية مبدأ متوشـج فـي الحـس المشترك ـ أي في التفكير الإنساني العادي ـ وأيضـا فـي الفكر الفلسفي، ولكنه اتخذ موقع العمود الفقري فـي العلـم الحديث، إن العلم الحتمي هو العلم العلي، لأن حتمية الظاهرة لا تعدو أن تكون العلة التي تحدثها. وبالتالي أصبحت مهمـة العلم الحديث هي تعليل كل الظواهر، وتحديد علة كل حدث، أما التسليم بحدث بغير علة، فليس يعني إلا إنكار العلم بهـا، وتتخاص كل قوانين العلم في إحكـام العلـم علاقـة العلـة

سواه من الماضي إلى المستقبل، وأيضا ثبات المكان، وبصورة مطلقة - أي بالنسبة للجميع مهما اختلفت مواقعهم.

هذا الزمان والمكان المطلقان هما القالب أو الخلفية الأساسية للعلم الحدث، وبالأدق لفيزيائه الكلاسيكية، التي تعد الصلب والهيكل للعلم الحتمي، وللحتمية العلمية، المتعضونين، وهذه الخلفية هي تصور الكون كمجرد كتلة مادية - أجسام صلبة تتحرك على السطح المستوي عبر الزمان والمكان المطلقين. وقد بلغت الفيزياء الكلاسيكية الذروة بنظرية نيوتن التي تعد بمثابة مراسم التتويج النهائية لفرض الحتمية العلمية.

وطالما أن الكون لا يعدو أن يكون أجساما مادية تتحرك، والميكانيكا هي علم حركة الأجسام، فإن الكون بالتأكيد نظام ميكانيكي. كل تغير فيه مردود إلى حركة الأجسام، وهذه الحركة، كل حركة وأية حركة تحكمها بدقة صارمة قوانين نيوتن. ونحن نعرف حالة هذا النظام الميكانيكي في وقت معين، فإن قوانين نيوتن تسمح بحساب حالته في كل الأوقات، تأكيدا لمبدأ العلية الذي يجعل الحالة السابقة علة

والوضع الراهن لكل مكوناتها ـ أي يعلم كل تفاصيل الكون، فإنه يستطيع التنبؤ ـ بمنتهى الدقة ـ بوضع كل جسيم في كل لحظة، وبكل القوى التي تؤثر عليه، ولن يكون ثمة أي شيء غير يقيني بالنسبة له، سواء ما يختص بحركات أضخم الأجسام أو أصغر الذرات.. فضلاً عن الإنسان المحصور بين هذا وذاك.

* * *

وإذا كان هذا هو عالم العلم والعلماء، فهل يمكن أن يعترفوا بأية حرية للإنسان الذي يحيا فيه؟! أو بأنه يمكن أن يمارس اختيارا بين بدائل؟! أية بدائل تلك؟! إن الحدث محتوم، واحد ووحيد، مهمة العلم تحديده بدقة قاطعة. وتصور بديل للحدث، كان يمكن أن يحدث لو أن الإنسان اختار اختيارا بدلاً من آخر ـ هذا التصور يعني هدم نظام العالم، النظام الحتمي الميكانيكي، والذي ما كان العلم إلا ليكشفه.

* * *

وهي بدهية في غير حاجة إلى الذكر - وإن كنا قد ذكرناها، أعني البدهية القائلة إن هذا الوجود أو هذا العالم كوزموس - أي كون منتظم، فطبعا له نظام.

ولكن مشكلتنا - مشكلة الحرية الإنسانية أتت من أن نظاما من نوع معين جدا، من طبيعة خاصة إلى أقصى الحدود، قد سيطر على الأذهان وبوصفه النظام الأوحد الذي يستحيل أن يكون لهذا العالم نظام آخر سواه - وهو ذلك النظام الحتمي الميكانيكي الذي يلقي في روع العلماء الأمل باليقين المنشود، وبالكون الذي يبدو بماضيه ومستقبله كتابا مفتوحا مقروءا، بلا مفاجآت ولا شذوذ - بلا مصادفات تزعزع من رسوخ ويقين ما يتوصلون إليه من قوانين.

ويرى أوجست كونت Conte (١٧٩٨ - ١٨٥٧) أن ثمة أطوارا ثلاثة لابد وأن تمر بها كل فكرة، في الطور الأول تكون ثيولوجية - أي لاهوتية مستقاة من التصورات الدينية، ثم تصبح الفكرة فلسفية معتمدة على تأملات العقل الخالص، وفي النهاية تصبح علمية وضعية، ورأي كونت هذا الذي يصر على تطبيقه على كل الأفكار، فيه تعميم مجاف للواقع، فضلاً عن أن الأطوار الثلاثة توجد معا في كل عصر، وإن

تغلب واحد في عصر ما، ولكن الذي يهمنـا الآن أنـه رأي ينطبق انطباقًا حرفيا على مبدأ الحتمية.

فالمبدأ معروف منذ بدايات الفكر البشري، وبالتالي كانت مشكلة الحرية الإنسانية مثارة دائما، ولكن في العهود السحيقة ـ في عصور ما قبل الفلسفة كانت الحتمية فكرة ثيولوجيـة لاهوتية، ومع نشأة الفكر الفلسفي في القرن السـادس قبـل الميلاد أصبحت الحتمية فكرة ميتافيزيقية، وظلت هكذا حتـى نشأة العلم الحديث، ليغدو المبدأ الحتمي علميا على الأصالة، أو بالأحرى ليغدو العلم حتميا كقصارى ما يستطيع.

في العصور السابقة على ظهور الفلسفة، كان (القدر) هو الصورة التي اتخذها مبدأ الحتمية. فعرفه الإغريق في القدر القاهر المحتوم، وقد اتخذ معهـم اسـم (المـويرا Moirae والمويرا ـ وهي أصلاً ربة القدر في الأساطير ـ قوة قاهرة تلزم الجميع بالمحتوم مهما فعلوا، إنها تحتم مسار الأحـداث بطريقة لا مهرب منها، ومهما بذلت الجهود للحيلولـة دون وقوعها. وبسبب عقيدة المويرا اعتقدوا أن الإنسان طوع لقوة خفية ومقدر عليه أن يستغفر من ذنوب هو غير قادر علـى تجنبها! والمسرح الإغريقي خير ما يبلـور هـذه الأفكـار

الميثولوجية (أي الأسطورية) والتي كانت بالنسبة للإغريـق أيضا ثيولوجية (دينية)، لذلك كانت قمته "مأساة أوديب" تبرز هذه الفكرة بوضوح، حتى إنها إعـلان صـريح بصـرامة الحتمية القدرية، وعبثية أي تصور للحرية الإنسانية، وبالتالي عبثية أي تصور للمسئولية - فالحرية والمسـئولية وجهـان لعملة واحدة. جوهر المأساة هو القدر المحتوم بأوديب منذ أن ولد، كما تمثله نبوءة العرافين بأنه سيقتل أباه ويتزوج أمـه، وحاول أبوه بدوره معارضة القدر أو الموبرا بأن يتخلص من طفله الرضيع كي لا يقتله - لكن عبثًا راحـت المحاولـة، وكان لابد وأن تروح عبثًا، لأن القدر قدر أن يحـدث هـذا، فلابد وأن يحدث بالضرورة الحتميـة - أو بـالموبرا، وإذا التفتنا إلى الوجه الآخر للعملة: الحرية والمسئولية، وجدناه قد فقأ عينيه استغفارا لجريرة كانت محتومة عليه، ولـم يكـن بمقدوره أن يتجنبها، ومن العبث مساءلته بشأنها لجهله بحقيقة الظروف التي وجد نفسه فيها، وبعد فـوات الأوان حيـث لا يجدي الندم، وبعد أن قتل أباه الملك لايـوس وتـزوج أمـه جوكاستا، التي انتحرت بدورها استغفارا لجريرة لم تكن هي

أيضا مختارة بشأنها ولا قادرة على تجنبها، وبعد أن اتخذت زوجا من زوج، وأنجبت ولدا من ولد.

إن المويرا قانون الضرورة والقدر الحتمي الـذي يـنظم سير الأحداث كلها، فيقدر لكل نصيبه وما يستحقه، ويحـدد مكانه الذي يستحيل أن يتعداه، فلابد وأن يخضع له كل شيء أو إنسان أو إله، حتى زيوس العظيم نفسه، فكانت المـويرا بداية لتصور القانون السائد في عالم الطبيعة وعالم البشـر، والذي يسري على الكون بجملتـه ـ إنهـا فكـرة القـانون الطبيعي الحتمي الشامل. والذي اتخذ فيما بعد صورة القانون العلمي.

على ألا يلهينا هذا عن الفارق بين المويرا وبين الحتميـة العلمية، إنه الفارق بين الفكر اللاهـوتي والفكـر العلمـي، والمتمثل في أن حتمية المويرا لابد وأن تحدث مهما كانـت الظروف السابقة عليها والمحيطة بها، بل وعلى الرغم مـن هذه الظروف، في حين أن حتمية القانون العلمي لا تكون إلا بسبب هذه الظروف السابقة والمحيطـة، إن المـويرا تلقـي بحتميتها على المصير الآتي (الغائية)، بينما القانون العلمـي يلقي بحتميته على العوامل الماضية (العلية)، فالحتمية العلمية

ليست بالنسبة لأمر خارق للطبيعة، بل بالنسبة للطبيعة ذاتهـا وقوانينها الفيزيائية، لذلك فالمويرا تحتم الظاهرة بلا شـرط ولا قيد، في حين أن الحتمية العلميـة هـي ذاتهـا الشـرط الضروري لظهور الظاهرة.

والعرب أيضا عرفوا بالطبع فكرة القدر، لغويا يعني القدر وضع الشيء في مكانه المناسب، وهو اسم للفعل قدر، وقدر استطاع وحكم، ويعني في النهاية العلم الإلهي المسبق، وهو أحد الصفات الإلهية، وقد عرفه العرب قبل الإسلام، فاللات، الوثن المشهور الذي ورد في القرآن الكريم هو إلـه القـدر، وكانت عرب الجاهلية تستقسم به في مسائل السفر والاحتكام، بيد أن مفهوم القدر لـم يتبلـور تبلـورا واضـحا إلا مـع الإسلاميين. ومن القرآن الكريم قد نفهم أن القدر هو الإرادة الإلهية التي تتحقق عبر مشيئة كلية فاعلة في النظم الطبيعية، أو بمعنى العلم الإلهي السابق بالأفعال الإنسانية. لذلك فهـم بعض الأقدمين أن القدر يعني الحتمية الفيزيقية الممثلة لوحدة النظام الكوني عبر القوانين الأساسـية التـي تـتحكم فـي الظواهر، والتي هي موضوع العلم الإلهي الشامل، ويرمـز إليها باللوح والقلم.

على أنه لا ينبغي أن نفهم من هـذا أن الإسـلام يعنـي الإيمان بالحتمية، أو أن مبدأ اللاحتمية والذي سنرى رجـال العلم في عصرنا هذا يرسون عليه يناقض القرآن الكـريم!!

فثمة آيات كريمة تفيد اللاحتمية، منها: ﴿**يمحو ا ُ ما يشَـاء ويثْبِتُ وعِنده ُأم الْكِتَـابِ**﴾ (الرعـد ٣٩). فضـلاً عـن أن الأشاعرة وهم أهل السنة والجماعة، وإمامهم الغزالي حجـة الإسلام، والمتصوفة وهم أكثر عباد ا عبودية ـ أو عبودة حسب مصطلحهم الذي يدل على الدرجة القصوى، قد قـالوا بلا حتمية صريحة. وأنكروا الحتمية بشدة، لأنها لا تبـيح جل شأنه أن يعاود تدخله في مسار الأحـداث بمـا ينـتقض القوانين الحتمية، فضلاً عن أن الحتمية الفيزيقيـة تسـتلزم إنكار معجزات الأنبياء، وما ورد بشأن أحوال القبور وإحياء الموتى والحياة الآخرة.

والأهم من كل هذا أن آيات القرآن الكريم تتعالى عن أن تفصل القول في مثل هذه الأمور ـ كالحتمية أو اللاحتميـة العلمية ـ المتروكة للجهد البشري، والخاضـعة لمتغيـرات العلم الكسبي.

* * *

والواقع أن ثمة نزوعا سـيكولوجيا فـي الإنسـان نحـو خضوع الكون لحتمية صارمة، ومنذ فجر الإنسـانية وهـي تبحث عن الحتمية الشاملة للعالم الذي تحيـا فيـه، نشـدانًا للطمأنينة والأمان، للراحة وللسكون، لعالم ليست فيه شذوذات مفاجئة أو طوارئ غادرة، عالم مساره محدد، نركن إلى أنه سيسير كما سار دائما، لا تعكر صفوه مصادفة، أو عارضة غير متوقعة.

وأيضا نشدانًا للتبرؤ مـن المسـئولية، فكمـا ذكرنـا - وسنذكر مرارا - الحرية والمسئولية وجهان لعملة واحـدة. وحين يخضع الوجود للحتمية الشاملة فلا مسئولية حقيقية تقع على الإنسان، طالما أنه لا حرية ولا اختيار أمامه فيما يفعل، فهو مجرد قطرة في تيار دافق، يسير في المسار المحتـوم، ومن منا لم يتعز عن كارثة ألمت به، أو مصيبة أصـابته أو أصابت واحدا من أحبائه، بأنها قضاء وقدرا وأيضا من منـا لم يتبرأ من خطأ ارتكبه بأنه كان قدرا عليه أو أن الظروف دفعته دفعا؟!

هذا هو الجذر الشعوري الانفعالي، الذي طوره الفلاسـفة وكسوه برداء العقلانية المهيب، حيث جعلوه يتخذ شكل مبـدأ الحتمية.

ليس فحسب، بل وأصبح مبدأ الحتمية هو صلب العقلانية بعينها، هو قضها وقضيضها، هو هيكلها وإطارها، لكل مـن رام فهما نسقيا للطبيعة.. وكان من يشكك فيها كالمتصوفة أو الأب نيقــولا مــالبرانش N. Malberanch (١٦٣٨ ـ ١٧١٥) إنما يقطع الطريق أمام العلم، أمام كل دراسة مجدية لهذا الكون. فطوال عصور الفكر السـابقة علـى مرحلتنـا المعاصرة، كانت الحتمية مقولة أساسية وضرورية لدراسـة الطبيعة، وللدراسة العلمية إجمالاً، وحيث لا حتمية حيـث لا استطاعة أمام البشر للتناول العلمي، أو حتى للتفكير العقلاني في الطبيعة، والعالم الذي نحيا فيه، إن أبطال الفكر العلمـي في التاريخ هم الذين دانوا بالحتمية حتى النخاع.

ومن الناحية الأخرى، تطلعنا الدراسات التفصيلية الدقيقـة لتاريخ الفلسفة على أن المحاولات القليلة المتناثرة للخـلاص من ربقة الحتمية الفيزيقية ـ باستثناء أبيقور كما سـنرى ـ

كانت متعثرة وشبه فاشلة، حتى ولو جـاءت مـن أعـاظم الفلاسفة كسقراط وأفلاطون وأرسطو والإمام الغزالي.

إلى كل هذا الحد هيمن مبدأ الحتمية على الفكر البشـري هيمنة طاغية.

ولكن النقطة الحاسمة هي أن الفلسفة اسـتطاعت عقلنتـه كمقدمة لعلمنته.

* * *

وصاحب الخطوة الأولى في هـذا الطريـق، الفيلسـوف الإغريقي ديمقـريطس Democritus (٤٦٠ ـ ٣٦٠ ق.م) وهو أبو الذرة أو صاحب الفرض الذري بوصفه المادة الخام التي صنع منها هذا الوجود.

ولم تكن فلسفة الذرية إلا تطبيقًا دقيقًـا لمبـدأ الحتميـة. فالذرات نفسها لا تتغير، وهي في حركة مستمرة لكن ذاتيـة تلقائية، بما يمكن أن نسميه الآن القصور الذاتي، ولا تهتز إلا بفعل تصادم مع ذرات أخرى، وبالتقاء الذرات توجد الأشياء، وبانفصالها تفسد. ولكن ما إن بدأت الذرات فثمة قوانين آلية غير قابلة للتبديل، قد حتمت كل حركاتها التاليات، لذلك فحالة

الكون في كل وضع تعتمد فقط على حالته السابقة، وحاضره يقرر أم مستقبله، إنها إذن الحتمية العلمية في أعتى صورها.

وقد تبعه فيها زملاؤه مـن الفلاسـفة الطبيعيـين القبـل سقراطيين، وهم طبيعيون لأن كل الفلاسفة في هذه المرحلـة السابقة على ظهور سقراط تدور فلسفاتهم حول الطبيعة، في محاولة للإجابة على السؤال: ما هي المادة التي صنعت منها الطبيعة؟ وكانت إجابة ديمقريطس - وهي خلاصة أسـفرت عنها المناقشات الفلسفية على مدى قرنين من الزمـان - أن المادة التي صنعت منها الطبيعة هي الـذرة. ومـع القـرن الماضي أخذ العلم هذا الفرض الذري مـن الفلسـفة لتبـدأ الانطلاقة الجبارة للعلوم الذرية. فهل أدركنا مدى حصـافة، وثقب نظر التأملات الفلسفية؟!

وصحيح أن الحتمية الفيزيقية تعرضت لشيء من البلبلـة مع الثالوث الأعظم للفلاسفة: سقراط وأفلاطون وأرسطو، إلا أنها عادت لتكتسب قوة وشمولية في العصر الهلينستي - أي العصر التالي لفتوحات الإسكندر وموت أرسطو، وذلك مـع المدرسة الرواقية (من القرن الثالث ق. م إلى القرن السادس م) التي تعد من المعالم البارزة في تاريخ المبدأ الحتمي، فإذا

كانت الحتمية الديمقريطية أكمل صورة، وستظل هكذا حتـى نهاية العصر الوسيط، فإنها محض حتميـة فيزيقيـة - أي منصبة على تصور الطبيعة فقط، خصوصا وأن ديمقريطس أقر بالحرية الإنسانية والمسئولية الخلقية!! هذا فـي مقابـل الحتمية السقراطية والأفلاطونية التي كانت معرفية أخلاقيـة تقتصر على أن المعرفة بالحق والخير تحتم سلوك الإنسـان ولا تترك أمامه اختيارا، فمن غير المعقول أن يعرف امـرؤ ما هو الخير ويتركه، وأفلتت منها الحتمية الفيزيقية، أما مـع أهل الرواق فلأول مرة في التاريخ تصـبح الحتميـة مبـدأ أخلاقيا وفيزيقيا، ابستمولوجيا وأنطولوجيا (معرفيا ووجوديا) في آن واحد، مبدأ جامعا مانعا لمجمل الموجود ومـا ومـن فيه، فلا تفلت من حتمية الرواقيين صغيرة ولا كبيرة، لا في الإنسان ولا في الطبيعة.

أما في العصور الوسطى، فقد كان المبدأ الحتمي قلقًا إلى حد ما، نظرا لتداخله - تلاقيا وتعارضا - مع الفكر الـديني الذي كان مهيمنًا على هذه العصور، شرقًا وغربا، ونجـد أن المعتزلة أقوى من نادى وتمسك بالحتمية، فهم حملـة لـواء العقلانية في الفكر الإسلامي وأسطع نقاطه المضيئة.

ونأتي للفلسفة الحديثة، عصر سؤدد الحتمية الكونية، حيث اكتسب المبدأ هيله وهيلمانه، وتم اعتماده رسميا واعتباريـا وفلسفيا وعلميا، مبدأ التفكير في الطبيعة والعالم، والنتيجة أن شهد العصر معجزة العلم الحديث - العلم العلّي الحتمي.

رينيه ديكارت Descarters (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) هو أبو الفلسفة الحديثة، وهو الرائد الذي شق الطريق الفلسفي إلـى علمنة الحتمية الفيزيقية ـ أو تبعا لمصطلحاته: علمنة حتمية الجوهر الممتد (المادة) دونًا عن حريـة الجـوهر المفكـر (النفس). ومن بعد ديكارت انطلق الديكارتيون صغارا وكبارا عبر الفلسفة الحديثة، أو بالأدق عبر قرنها السـابع عشـر، مؤرقين بحتمية الجوهر الممتد ـ العالم الفيزيقـي، لتنجـز الفلسفة مهمتها بشأن هذا المبدأ، ويكتسب نضـجه الفلسـفي النهائي، إيذانًا بانتقاله إلى السمة أو الطور العلمـي ـ كمـا أوضحت نظرية أوجست كونت.

والذي أكسبه المبدأ الحتمي نضجه الفلسفي النهـائي هـو الفيلسوف الشهير باروخ اسبينوزا B. Spinoza (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) صاحب أعتى صورة عرفتها الفلسفة لهذا المبدأ.

وفلسفة اسبينوزا مراوغة إلى أقصى الحدود، يعطي شكلها ومظهرها نقيضا لما يعطيه مضمونها وجوهرها، فقد لجأ في عرضها إلى أسلوب مخاتل أسماه (المنهج الهندسي)، ليبـدأ بمسلمات يضع فيها تعريفات لمفاهيم معينة، كـا والحـب والجوهر والأزلية.. وهي تعريفات مختلفة تماما عن المعنى المتعارف عليه. ثم لا يرد في السياق إلا الرمز المألوف، ا مثلاً. ويفوق الدارس ـ أو يضنيه أو يعجزه الـتخلص مـن المعنى المتعارف عليـه لهـذا الرمـز/ ووضـع المعنـى الاسبينوزي الخاص جدا في الذهن، فيضيع منه المـراد، ولا يفهم شيئًا. وينخـدع الشـعراء والرومـانتيكيون وأمثـالهم، فيتصورون أن اسبينوزا صوفي متهدج بحب ا .

أما الدراسات العميقة الثاقبة المتأنية، من قبيل دراسـات ستيوارت هامبشير وموريس كوهين وفوير وجورج إليوت.. وآخرين فتدرك أن اسبينوزا مادي على الأصـالة، وأنكـر وجود إله مفارق للطبيعة، ولأن الحتمية الصـارمة تسـتلزم بالضرورة أن يكون الكون كلاً واحدا مغلقًا علـى ذاتـه لا ثنائية فيه فضلاً عن أية تعددية، فـإن الكـون الاسـبينوزي جوهر واحد أزلي أبدي لا متناه، أحيانًا يسميه ا ذرا للرماد

في عيون عشيرته اليهودية، ولكن الجوهر الواحد في حقيقته لا يعدو أن يكون مجمل هذا الكون. أحد وجهيـه الطبيعـة الطابعة (الفكر) والوجه الآخـر هـو الطبيعـة المطبوعـة (المادة)، على ألا نتصور أسبقية من أي نوع للطبيعة الطابعة على الطبيعة المطبوعة، الاثنان وجهان لعملة واحدة.

فيأتي اسبينوزا في كتابه الأكبر (الأخلاق: مبرهنًا عليهـا بالطريقة الهندسية) لينص في القضية السابعة مـن الجـزء الثاني على تطابق المعرفة والوجود، فيقول: "نظام وارتبـاط الأفكار هو ذاته نظام وارتباط الأشياء". وبالتالي لـيس مـن طبيعة العقل أن يعتبر الأشياء عرضية، فيتمكن اسبينوزا من تحقيق واحديته ذات الحتمية الصلبة: كل ما في الأمر طبيعة مادية محكومة بقوانين حتمية هي موضوع الفكر الذي يكشف عنها، أو هي الفكر ذاتـه، لتغـدو الحتميـة أبسـتمولوجية وأنطولوجية - أي معرفية ووجودية معا.

وحين يقول في القضية الخامسة عشرة من الجزء الأول: "كل شيء يوجد في ا ، وليس ثمة شيء يمكن أن يوجـد أن يفهم بغير ا "، فإنه يعني أن كل ما هو موجود في الوجـود (أنطولوجيا) وكل ما هو موضوع للفكر (أبستمولوجيا)، هـو

تلك الطبيعة الطابعة المطبوعة، وحيث يقول فـي القضـية السابعة عشرة: "يعمل ا فقط تبعا لقوانينـه الخاصـة بـه، وليس ثمة شيء يمكن أن يجبره" فإنه يعنـي أن لـيس فـي الوجود أية قوة إلا القوانين التي تحكم حتمية الطبيعة، وحيث يقول في القضية التاسعة والعشرين: "بيعة الأشياء لا تسـلم بأي شيء عرضي، بل يتحتم كل شيء بواسـطة ضـرورة الطبيعة الإلهية للوجود وللعمل بطريقة معينة"، فإن هـذا لا يعني إلا صرامة الحتمية، فهو يقول صـراحةً فـي كتابـه "رسالة في اللاهوت والسياسة" إنه يفهم الأوامر الإلهية على أنها القوانين الحتمية الكامنة في الطبيعة، وحيث يقـول فـي القضية الثلاثين "العقل يجب أن يعي خصائص وأحـوال ا فقط لا غير"، فهذه دعوة صريحة إلى أن يقتصـر النشـاط العقلي على البحث في العلم الطبيعي الكاشـف للقـوانين أو المسار الحتمي لهذا الوجود، أو الجوهر الواحد، أو الطبيعـة المادية الطابعة المطبوعة، أو (س) أو (ص)، ولا مشاحة في الألفاظ كما يقولون!!!

وهذه الدعوى إلى الدراسة العلمية الحتميـة تشـمل كـل شيء، حتى العواطف والانفعالات، وكتابه "الأخلاق" يعالجها

كما يعالج علم الهندسة النقط والخطوط والمسطحات. ومـن هنا كان اسبينوزا مبشرا بعلم الـنفس الحـديث، بإخضـاع الظواهر السيكولوجية للدراسة العلمية الموضـوعية، وهـو داعية لعلمنة الدراسات الإنسانية بجملتها: التاريخ والسياسـة والاجتماع.. فلابد من النظر إلى كل أوجه وجوانب الحيـاة الإنسانية بوصفها خاضعة لنفس قوانين الوجـود الحتميـة، فتستكمل الطبيعة المادية شموليتها وتستوعب كـل الكيانـات على الإطلاق، وتغدو الحتمية بدورها هكذا.

على هذا النحو كانت فلسفة اسبينوزا مجرد تخطيط لكون حتمي مادي حاو لكل شيء، تحكمه قوانين حتمية صـارمة هي موضوع العلم الذي هو النشاط العقلي الوحيد، فأحكمـت الحتمية الفلسفية قبضتها على الكون فلا تنفذ من أقطارها أية واقعة من وقائعه، فحق القول إن الفلسفة أنجـزت مهمتهـا بشأن الحتمية، ليتسلمها العلم مبدءا ناضجا مخدوما، خليقًا بأن يكتسب الشخصية العلمية، بل أن يكتسب العلم منه شخصيته.

* * *

إن اسبينوزا مواكب لنهضة العلم الحـديث، معبـر عـن الروح العلمية السائدة في عصره، فقد كان مبدأ الحتمية آنذاك

هو الأب الروحي الهادي الحادي للعلم، يرسم للعلماء المثـل الأعلى الذي يحدد لهم مسار الخطوات.

لذلك نجد العلماء يتكفلون الواحد بعد الآخر، بتحقيق حلـم البشرية الأزلي: تصور الكون ككل واحد خاضـع لحتميـة صارمة ـ والآن: كآلة ميكانيكيـة ضـخمة، بـدأت أولـى الخطوات نحو هذا بأولى خطوات العلم الحديث، خطوة علوم الطبيعة: الفلك والفيزياء، ولنلاحظ أن الفيزياء هي الأصـل وصاحبة القول الفصل، فهي التـي قـادت نهضـة العلـم، ومازالت حتى هذه اللحظة هي أكثر العلوم تقدما، وهي أيضا أكثرها عمومية وتتربع على قمة سلم نسق العلم الإخبـاري، وكل العلوم الأخرى تليها وتستفيد منهـا، فلابـد وأن تسـلم بمبادئها، على هذا نجد الحتمية العلمية أولاً وقبل كل شـيء هي الحتمية الفيزيائية، فإذا كانت الفيزيـاء، حتميـة ـ أولاً حتمية، فالعلم كله هكذا.

وقد أصبح العلم الحديث حتميـا لأن الفيزيـاء أصـبحت هكذا. وعن طريق خطوات ثلاث، في الأولى بدأ كوبرنيقوس Copernicus (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) نهضة العلم حين جعـل الشمس بدلاً من الأرض مركزا والكواكب تـدور حولهـا.

وبفضـل تيكوبراهـه (١٥٣٦ ـ ١٦٠١) وكبلـر Kepler (١٥٧١ ـ ١٦٣٠) وضعت القوانين الرياضية التي تحكـم حركة الكواكب، فتغدو هذه الحركة حتمية، وفـي الخطـوة الثانية تمكـن جـاليليو Galileo (١٥٦٤ ـ ١٦٣٢) مـن صياغة قوانين رياضية تحكم حتمية الحركة علـى الأرض. أما الخطوة الثالثة فهي ذروة العلم الحتمي، إذ تمكن نيـوتن (١٦٧٤ ـ ١٧٢٧) من ضم الحـركتين معـا ـ السـماوية والأرضية ـ في نظرية واحدة جمعت الكون بأسره بين فكي قوانينها لتبتلعه ابتلاعا يلقي به في جوف الحتمية ـ أو فـي قلب الآلة الميكانيكية، وذلك عندما نشر في لندن عام ١٦٨٧ كتابه العظيم "الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية"، الذي يرسم الصورة الرياضية لكون يقوم على الزمان والمكان الثـابتين كخلفية مطلقة بالنسبة للجميع، تتحرك فيها كل الأشياء، تبعـا لقوانين نيوتن الثلاثة الشهيرة، التي هـي أسـاس الفيزيـاء الكلاسيكية، وبالتالي هيكل الحتمية العلمية: ـ

١- كل جسم يظل على حاله ـ سكونًا أو حركة مطردة في خط مستقيم، ما لم يجبره مؤثر خـارجي علـى تغيير حالته. وهذا هو قانون القصور الذاتي.

٢- كل جسمين يتجاذبان تجاذبا يتناسب تناسبا طرديا مع مجموع كتلتيهما، وعكسيا مع مربعة المسافة بينهما.

٣- لكل فعل رد فعل مساوٍ له في المقدار ومعاكس لـه في الاتجاه.

وكان كل شيء في هذا الوجود، الكوكـب فـي السـماء والفقاعة في الهواء.. موج البحـر وأديـم الأرض، النبتـة الصاعدة والحجر الساقط، القذيفة المنطلقة والجبل الراسـخ.. كل ما تراه الأعين وتدركه الحواس، لا تراه ولا تدركـه إلا وهو خاضع بدقة مطلقة لهذه القـوانين المصـوغة باللغـة الرياضية التي لا تخل ولا تحيد أبـدا فاتضـح أن خضـوع الكون للحتمية الشاملة قد ثبت نهائيا. وآمن العلماء أن نيوتن وضع النظرية الفيزيائية العامة، فوصل العلم على يديه إلـى سدرة المنتهى، واقتصرت جهود الفيزيائيين بعده على تأمين نسقه بدرء أية شبهة لا حتمية عنه.

ومن الناحية الأخرى جاهدت بقية فروع العلم، لتظفر هي الأخرى بالسمة الحتمية، علها تحرز ما أحرزته الفيزياء من تقدم، واندرجت سائر علوم المادة الجامدة في النسق الحتمي، وبدأ الدور على علوم المادة الحية - البيولوجيـا، وبفضـل

جهود علماء الحياة بمختلف تخصصاتهم، لاسيما كلود برنار وتشارلز داروين، تدثرت ظاهرة الحياة على سـطح الأرض بالسمة الحتمية. وتصوروا أن العقل الفائق الـذي افترضـه لابلاس - في صياغته الشهيرة لمبدأ الحتمية - لو عـرف الوضع في أية لحظة، أو حتى في اللحظة التي تخلقت فيهـا ظاهرة الحياة، وعرف كل العلل والقوانين فسيستطيع أن يتنبأ يقينًا بكل تفاصيل حالة المجموعات النباتية والحيوانية في أي مكان وزمان، وطبعا حالة الجسم الحي.

وبالتالي انفتح الطريق أمام الدراسة العلمية للإنسان، ونشأ علم النفس بفضل جهود أجيال متعاقبة من علمائه ومؤسسيه، واستطاع تأكيد هذه الحتمية في مجاله الخاص، وبالذات مـع مدرستين من مدارسه هما: التحليلية والسلوكية.

وأيضا جاء أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) وهو مـن أتباع الواحدية المادية، ليقيم علم الاجتماع علـى أسـاس أن الظواهر الاجتماعية شأنها شأن كل ظواهر هـذا الوجـود، فيزيقية أو عضوية أو سيكولوجية.. إلخ خاضـعة لحتميـة شاملة. الحاجة إذن ملحة لعلم الاجتماع كي يكتشف القـوانين الصارمة لهذه الحتمية.

وانسحب المد الحتمي إلى التاريخ والجغرافيا! فقد كانت الحتمية قرينة العلم، وكل دراسة تطمح في الظفر بالسمة العلمية لابد وأن تتشح بوشاح الحتمية. وأشهر محاولة لعلمنة التاريخ عن طريق الزعم بخضوعه لحتمية صارمة هي محاولة كارل ماركس، وإن كان ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) قد سبقه في هذا بعدة قرون، وحتى الجغرافيا هرولت هي الأخرى لتلحق بركاب المسيرة الحتمية، فراح علماؤها يؤكدون أن الإنسان محض صنيعة لبيئته، أو مجرد نتاج لسطح الأرض، كما تقول العالمة الجغرافية إلين تشرشل سمبل.

هكذا اكتمل التصور الحتمي في عيون العلم. وحتى نهايات القرن التاسع عشر كان العلماء على يقين من أن كل ما يبدو وكأنه لا يؤكد الحتمية، سواء في الدراسات الطبيعية أو الإنسانية، مجرد فراغات سوف تملؤها الجهود العلمية المتواترة، لتظفر يوما ما - ليس بعيدا - بالعلم الكامل: الصورة القاطعة الجامعة المانعة لكون حتمي تماما، آلة ميكانيكية عظمى.

* * *

لقد تكاتفت أفرع العلم المختلفة لتسد منافذ هذا الوجود أمام الحرية الإنسانية، بكل خفقانها في القلـوب وجيشـانها فـي الصدور، أعلنت حتميته أنها غير كائنة في العالم، ثم أطبقت فكيها بشراسة على كل جوانـب ممارسـة الحيـاة فـي ـ السيكولوجية والاجتماعية والتاريخية.. بالطبع فضـلاً عـن الجانبين الفيزيقي والبيولوجي. كان هذا هو الوضـع حتـى نهايات القرن التاسع عشر.

من هنا كان الميراث التاريخي لمشكلة الحرية الإنسـانية يفرض علينا المنظور العلمي، وكان لزاما أن نتعاقد على أن يكون للعلماء حق الحديث أولاً، ثم يأتي الفلاسـفة ليتفلسـفوا بناء على أحاديث العلم والعلماء، بغية أفضل عرض منهجي للمشكلة، خصوصا وأنها ذات أبعاد بعيدة، أبعد من كل ما قد يبدو للنظرة العابرة، فهذا التناقض بين العلم بحتميته والإنسان بحريته ـ كما سنرى ـ صنع واحدا من أخطر بؤر التفلسف في تاريخ الفكر، وإحدى نقاط التحول فيه.

ولكن أين هي تلك الحرية التي ما زلنا وسـنزال دائمـا نبحث عنها ـ ما دام مبدأ الحتمية قد بلغ في عالم العلم كـل هذا الشأن العظيم؟!

الواقع أن مبدأ الحتمية العلمية هذا وتفسـيره الميكـانيكي للكون - وبغض النظر عن جذوره السيكولوجية - ليس إلا فرضا كان العقل البشري في حاجة ماسة إليه، كي يرسم لـه طريقًا آمنًا وأطرا مطمئنة لمحاولة فهم العالم - يرسم صورة أنطولوجية لعالم مثالي كموضوع للعلم.

أما من الناحية الأبستمولوجية - والعلـم أصـلاً نشـاط أبستمولوجي والدلالة الأنطولوجية فرع - فلنتذكر أن اليقين هو الوجه الأبستمولوجي الصريح لمبدأ الحتمية، ومـن هنـا نجد أن العوامل الحضارية هي التي دفعت العلم دفعـا إلـى أحضان الحتمية، فقد ظل العلم التجريبي نشاطًا ذاويا، ينمـو على استحياء وبخطى وئيدة جدا، حتى كان أفول العصـور الوسطى وإشراقة العصر الحديث، ومع القرن السادس تفجر نجاح العلم وبدأ يفرض نفسه، ولكن السلطة كانت لا تزال في يد الكنيسة، والسجال العنيف - بل الدامي - بينهمـا علـى أشده. ولكي ينتزع العلم السلطة من الكنيسة - ذات اليقـين المطلق طبعا - لم يرض أبدا أن يبدو أقل شأنًا! وأصر على أنه هو الآخر يأتينا باليقين المطلق، أوليس عالمه محض آلة ميكانيكية؟!! فارتبط نجاح العلم بالثقة المفرطة غير النقديـة

في نتائجه حتى ساد الاعتقاد بأن لديه الإجابة القاطعة علـى كل سؤال والحل الناجح لكل مشكلة. وكمـا يوضـح هـانز ريشنباخ في كتابه "نشأة الفلسفة العلمية" (عن الترجمة العربية ص ٤٤ وما بعدها) بلغ هذا مع القرن الثامن عشر حدا جعل العلم يضطلع بوظيفة اجتماعية هي أصلاً من مهـام الـدين والمقصود وظيفة كفالة الطمأنينة القصوى، فـلا غـرو أن يصبح ا في عصر التنوير أشبه بعالم رياضي جبار يعرف كل شيء، طالما أن لديه استبصارا كاملاً بالقوانين، ويصبح العالم أشبه بإله صغير ينبغي أن نقبل تعاليمه بوصفها يقينية مطلقة، بمنأى عن كل شك!! و في خلقه شئون!

والواقع أن اليقين هذا لم يكن أبدا ـ ولن يكون ذا علاقـة حقيقية بالعلم. لأنه، أي اليقين، مجرد حالة سيكولوجية تقـوم على اطمئنان النفس تجاه القضية المعطاة. وعادة ما يرجعها علماء النفس إلى الرغبة في العود لعهود الطفولـة التـي لا يعكر صفوها شك بفضل الثقة في حكمـة الوالـدين. وكمـا أوضح الفيلسوف التحليلي الرائـد لـودفيج فنجنشـتين L. Wittgenstel (١٨٨٩ ـ ١٩٥١) بعباراتـه الصـاروخية الموجزة الفارق بين مفهوم (يعرف) ومفهوم (يكون متيقنًـا)

ليست له أية أهمية إطلاقًا، ولا حتى في مقتضـيات الحيـاة العملية كالشهادة أمام المحاكم. هذا ما لم يكن مفهـوم (أنـا أعرف) مقصودا ليعني (أنا لا يمكن أن أكون على خطـأ)! ومن ذا الذي يعد نفسه معصوما من أي خطأ؟! إنه على أيـة حال، مسألة شخصية ذاتية لا موضوعية فيها، ناهيـك عـن موضوعية العلم المثلى.

موضوعية العلم تحول بينه وبين أي زعم باليقين، وهـذا يجعلنا أقل غرورا أو يجذب انتباهنا إلى حقيقة عظمى مؤداها أن نتائج العلم تصوب نفسها باستمرار، لذا يواصـل العلـم تقدمه، يقين العلم ليس في أية نتيجة معينة، بل فـي أن كـل خطوة غير دقيقة أو خاطئة يمكن دائما تصويبها، والآن فـي القرن العشرين، اتضح أن كل قوانين العلـم، مهمـا كانـت ناجحة ونافذة وبارعة، هي فقط احتمالية أي قابلة للتعـديل، وهذا يعني إمكانية الوصول إلى قانون أنجح وأنفذ وأبـرع. هكذا يجعل الاحتمال طريق العلم مفتوحا إلى الأبد، ويجعـل البحث العلمي محتاجا دائما إلى المزيد من العمـل الـدءوب ومن الجهود الخلاقة، فلا يقين نتوقف عنده ونركن إليه، اللهم

إلا إذا أردنا التخلي عن ميراث النهضة العلمية، وبالعودة إلى الواقع الأرسطية، وهذا هو المجال.

ولأن الفلسفة مهمتها النقد والاختبار، فهي لم تكن بحاجـة لانتظار العلم المعاصر وتطور علومه الذريـة كـي تضـع الإصبع على زيف اليقين، فهذا ممكن داخل حـدود العصـر الحتمي، أو لم تكن قمته وإكليله نظريـة نيـوتن، النمـوذج الأمثل على يقين العلم الحتمي؟ وهي من الناحيـة المنطقيـة ليست يقينية، بل فقط صادقة لأنها تعطينـا أفضـل تفسـير للظواهر الفيزيائية، ولكن ليس ثمة برهان على أنه لن يوجد فرض آخر يعطينا تفسيرا أفضل وأدق، وهذا الاحتمال تحقق مع نظرية النسبية، ومن الناحية الأخرى يوجد دائما الاحتمال لأن نجد ظواهر لا تتسق معها، وقد وجدناها بالفعل في عالم الذرة، المنهج العلمي لا يمكن أبدا أن يستبعد مقدما أية واقعة مهما كانت غير مألوفة لنا، ولا أن يمنعنا من اكتشاف وقائع جديدة، حتى ولو ناقضت أرسخ نظرياتنا القديمة.

والخلاصة أن الواقع التجريبي يستحيل أن يكون موضوعا لأي يقين. والمعرفة اللاإلهيـة خاضـعة دومـا للايقينيـات المستقبل، فقد تظهر كيانات وعلاقات جديدة، وافتراض اليقين

ـ أي الإمساك بالحقيقة المطلقة يوصد الباب أمام تقدم العلم، وهو لن يوصد أبدا، ويضع صك أختام على حدوده الراهنة، وهو لن يوضع أبدا، وليس يحط من شـأن نظريـة نيـوتن العظيمة أنها ليست يقينية، لأن اليقين ليس ذا دور في ميدان العلم، بل إن أخذه مأخذًا جادا هو الخطر الوبيل علـى تقـدم العلم ذاته، إن الواقع والمثال يفرضان اعتبار اليقين المعرفي محض وثن زائف، يتعلق به ذهن الإنسان لأنه يعطيه راحـةً زائفة، وإنها راحة حرام.. حرام.. حرام على أهل العلم.

ومع هذا تشبث العلماء طوال العصور الحديثة بوهم اليقين العلمي، عين تشبثهم الأهوج بالمبدأ الحتمي، نظرا للعوامـل الحضارية التي صاحبت مطالع العصور الحديثة ونشأة العلم الحديث.. العوامل التي تتلخص كما ذكرنا ـ في الصـراع الذي كان بين العلم والكنيسة.

والحقيقة المسلم بها الآن بعـد انقضـاء ذلـك العصـر بحيثياته، أن العلم يختلف عن الدين اختلافًا جذريا في أنه لا يتعامل مع أية يقينيات مطلقة، لذلك التزم كل منهما مكانه في البنية الحضارية، ولم يعد من المراد ولا من المجدي ولا من المعقول أن يتطاول العلم على الدين، ونخلص من هذا إلى أن

الحتمية العلمية مجرد افتراض عشوائي دفعت إليه متغيرات وظروف حضارية معينة، مقصورة فقط على مرحلة العلـم الحديث.

وأبسط ما يقال في هذا الصدد أنه مبدأ يسـتحيل إثباتـه ببرهان، فهو ليس قضية رياضية أو منطقية نثبتها ببرهـان عقلي صرف، فله مضمون إخباري، أي يخبرنا بشيء عـن هذا العالم، وبالتالي يكون إثباته تجريبيا، أي بالالتجـاء إلـى التجربة لنرى هل تثبته أم تنقضه، ومن الواضح أن التفكيـر في البرهنة التجريبية على مبدأ الحتمية - بكـل عموميتـه الهائلة - عبث، فكيف يمكن استشهاد الوقائع على أنها جميعا مترابطة في تسلسل علي، يجعلها ناجمة حتما عـن الواقعـة الأولى أو حالة الكون في اللحظة الأولى؟! إن هذا يقتضـي فحص كل الوقائع ومنذ بدء الخليقة وحتى قيام القيامـة! وإذا افترضنا جدلا أننا فعلنا هذا المستحيل، فمن أدرانا أنها جميعا كانت محتومة؟! كل ما سنعلمه أنها هي التي حدثت ولن نلقى أية بينة على أنه كان مستحيلاً أن يحدث سواها.

فهل يمكن التذرع بالسمة العلمية؟ كلا! فكما أوضح جون كيمني في كتابه "الفيلسوف والعلم" (عن الترجمة العربية ص

٢٧١ وما بعدها) الحتمية هنا ستستند على أن وقائع الكـون يوجهها القانون الذي يتوصل إليه العلـم، وهـذا يعنـي أن القوانين العلمية تحدد الحوادث، بل تحتم وقوعهـا، وكأنهـا تملك قوة ملزمة تجعلها لابد وأن تطاع حين تأمر! المسـألة إذن تشخيص للقانون العلمي وتمثيله بإله أو إنسان ذي قـوة وسلطان!! وهذا طبعا نزوع ساذج بدائي ومتخلف. مرفوض في أي تفكير عقلاني، فما بالنا بالتفكير العلمي!! إن القـانون العلمي ـ بداهةً ـ لا يلزم الطبيعة بشيء، لأنه يعنـى بمـا يحدث فعلاً، لا بما يجب أن يحدث. ولمـا كانـت القـوانين العلمية تقتصر على وصف الوقائع فقط، فإن الكون بالتـالي يغدو محددا، وينطبق هذا ـ كما يقول كيمني ـ على جميـع الأكوان التي قد تخطر لنا، سواء افترضنا أنهـا حتميـة أو لاحتمية.

ولم يكن منتظر أن يجدي التذرع بالسـمة العلميـة، لأن الحتمية ـ كما يمكن أن نستنبط من التحلـيلات التاريخيـة السابقة ـ محض صورة متعلمنة لحلم ميتافيزيقي قديم، يتوق لإضفاء رونق الواحدية على هذا الكون المتكثر الفوضـوي، لننظر إليه ككل لا فردية ولا انعزال فيه، ومن ثم لا تكثر ولا

تعدد، أينع حلم الواحدية لأنها تعني اتحاد وتناغم الغايات الإنسانية، وتجعلها مرتبطة معا أو على الأقل غير متعارضة، وكما يوضح إزايا برلين، هذا يفضي إلى نتيجة مؤداها أن إدراك النموذج الذي تشكله هذه الأشياء يجب أن يكون الغاية الحقيقية الوحيدة لكل الأنشطة العقلية، وعلى رأسها بالطبع العلم الساعي إلى الأنموذج الميكانيكي، وفي مقابل واحدية الحتمية، نجد أن التعددية - أي النظر إلى الكون على أنه مكون من وقائع عديدة - هي ما تفرضه النظرة العلمية الخالصة.

أما عن الوجه الآخر للحتمية العلمية - أي العلية، فإنها مثلها بلا بينة ولا برهان. وهي من أضخم الأوثان في تاريخ الفلسفة، لكن أوهاها. ومنذ قرون عديدة كان الإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ = ١١١٨ - ١١٦٢ م) وبعده الفيلسوف ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) قد أثارا تساؤلاً لم تُلقَ إجابة عليه، وهو: من أين أتينا بالعلية؟ إن كل ما نراه تعاقبا بين أحداث، بين النار والاحتراق، بين الأكل والشبع.. إلخ ولسنا نرى كيانًا ثالثًا اسمه العلية - يحتم الثاني عن الأول، على

هذا انتهى هيوم إلى رد العلية لمجرد نزوع سيكولوجي، عادة تجعل الإنسان يفترضها بين كل حدثين لاحظ اقترانهما.

ورب قائل: لماذا يقترنان دائما؟ لا إجابة إلا بـأن العليـة تربط بينهما؟ ولماذا نفترض أن العلية تربط بينهمـا؟ لأنهـا يقترنان دائما؟.. هذا الدوران المنطقـي - أي إثبـات كلتـا القضيتين بالأخرى، فتظل كل منهما تنقلك إلى الأخرى فـي دائرة مغلقة - هذا الدوران القائم بين عنصرين من عناصر الحتمية العلمية هما العلية والاطراد (الاطـراد = الطبيعـة مطردة تسير على وتيرة واحدة ما يقترن اليـوم لابـد وأن يقترن غدا وبغد غد وإلى الأبد)، يفصح عن الخلل في المبدأ الحتمي، وهو من أشهر الـدورانات المنطقيـة فـي الفكـر الفلسفي.

أما بالنسبة للعلم البحت، فقد انتهت التحليلات المعاصـرة إلى أن العلية لم يكن لها أي دور في العلم، وأمامنا مثلاً عالم الفيزياء الكبير وفيلسوف العلم هنري مارجينو.. يحمل كتابه العميـق "طبيعـة الواقـع الفيزيـائي" (The Nature of physical reality p. 389: 395) إثباتًا لأن العلية بالنسبة للعلم عبث بلا جدوى! فليست أمامنا علـل ومعلـولات، أي

أحداث سابقة ذات قوة خالقة موجودة لأحداث لاحقة. أمامنـا فقط ظروف ملازمة للحدث. كأن يكون السل علـة لمـوت شخص، أو جذب الشمس علة لحركـة الأرض فـي مـدار أهليجي، أو أن النحات علة للتمثال، أو أن المثلث علة حقيقية مؤداها أن مجموع زواياه ١٨٠ درجة. وهذه أمثلة جامعـة لشتى ضروب العلية العلمية، أو بالأحرى ما نتصوره علّية، بينما هي في حقيقة الأمر تفسيرات وليست تعلـيلات، فكمـا أوضح وايتهد، ليس للطبيعة الميتة أن تقدم عللاً).

ويسهب مارجينو في كتابه المذكور، بشأن المشاكل التـي يثيرها إقحام العلية في العلم. وينتهي إلى أن هـذه المشـاكل تتبخر ببساطة، إذا ما نفينا عن العلية أية حتمية!!

* * *

ولكن.. هل يمكن تقبل هذا وسؤدد الحتمية قد أتى ببرهان دامغ هو تقدم العلم على مدى قرون أربعـة مـن الزمـان، وبلوغه الذروة بنظرية نيوتن التي أكدت الحتمية من حيـث أكدت التفسير الميكانيكي للكون؟ ألم نر تواتر نشأة وتقدم بقية أفرع العلم على قدر ما استطاعت الامتثال للمثال الحتمي؟!

في هذا يمكن اقتباس فقرة من س. دي. برود في كتابـه "علم الأخلاق وتاريخ الفلسـفة" Ethics and History of Philosophy p. 167 يقول فيها: "الدرس الرئيسـي الـذي ينبغي أن نتعلمه هو: في مراحل معينة من تطور المعرفـة البشرية، قد يكون مريحا وأساسيا لأجيال مـن العلمـاء، أن يعملوا على أساس من نظرية قد تكون من الناحية الفلسـفية محض مهزلة، ونجاح الإجراءات قد يعمـي البشـر قرونًـا طويلة عن حقيقة مؤداها أن افتراضهم يستحيل تصـديقه إذا أخذناه على أنه كل الحقيقة، وليس شيئًا إلا الحقيقة".

* * *

فبعد كل ذلك السلطان، والهيل والهيلمان، والـذي حـازه المبدأ الحتمي في عالم العلم والعلماء، يواصل العلـم تقدمـه ليسحق معبودته الأثيرة - الحتمية ذاتها، ويمـزق سـذاجة السلسلة العلية الأبدية لتتناثر أشلاء وحطاما، ويغدو التصور الميكانيكي أنقاضا فوق أنقاض.

فقد فجر العلم المعاصر - العلم في قرننـا العشـرين - ثورته العظمى القائمة على الكوانتم والنسبية، وأحكم قبضـته على العالم الأصغر - الذري (الميكروكوزم) بفضل الكوانتم،

وعلى العالم الأكبر (الماكروكوزم) بفضل النسـبية، وعلـى الاثنين معا بوصفهما عالما واحدا بفضل النسبية أيضا، كانت الكونتم خروجا من العالم الحتمي، أما بالنسبية فهي تحطـيم للعالم الحتمي ـ تقويض للتصور الميكـانيكي ذي الثوابـت المطلقة.

ثورة العلم المعاصر إذن أطاحت بالحتمية، فأثبتت أنه بلغ من العمر رشدا وقادر على الاستقلال، كان العلم الحديث ـ من القرن ١٦ حتى نهاية القرن ١٩ ـ مراهقًا يشق طريـق النمو والنضج، فكان في حاجة إلى راع وجـده فـي مبـدأ الحتمية. ولكن المبدأ أدى دوره، واستنفد مقومات وجوده، ثم أصبح يخلق المشاكل للعلم ويعرقل انطلاقته لمرحلـة أبعـد، ولمواصلة طريق التقدم.

يجمل عالم الطبيعة النووية فيتالي ريدنيك الموقـف فـي كتابه "ألف باء ميكانيكا الكوانتم" (A. B. C of quantum, Mechanism, p. 15) كالآتي: "مع نهايات القرن التاسـع عشر أضحت الميكانيكا النيوتونية في موقف متأزم، وشـيئًا فشيئًا اتضح أن تلك الأزمة تعني سقوط الحتمية الكونية التي تسمى علميا مبدأ الحتمية الميكانيكية ولم يعد الكون بسـيطًا

إلى هذا الحد ولا باقيا على حاله إلى الأبد. فلم تجلب ميكانيكا الكوانتم معها عرفانًا جديدا فحسـب، بـل أعطتنـا تفسـيرا لظواهر العالم مختلفًا اختلافً جذريا. ولأول مـرة يعتـرف العلماء اعترافًا كاملاً بالمصادفة، ربما كان علينا أن ننحـي باللائمة على الفيزيائيين لأنهم وقفوا موقفًا حياديا، ولكن كان عليهم فقط أن يتخلوا تماما عن فكرة الحتمية الأبديـة التـي ابتدعوها بأنفسهم. فقد ظنوا أن مثل هذه الحتميـة إن هـي انسحقت فإن الفوضى المطلقة ستحكم الكـون، ولـن تعـود الأشياء تطيع القوانين الدقيقة، ومضى ردح من الزمن قبل أن يجد الفيزيائيون مخرجهم من الأزمة"، وفي النهاية لا يصـح إلا الصحيح، تمكن العلماء من التحرر التام من وثن الحتمية، ورفع لواء اللاحتمية.

فليست أزمة العلم تلك - التي تخلقت في النصف الثـاني من القرن التاسع عشر، إلا عجز التصور الحتمي الميكانيكي عن استيعاب قوانين وظواهر جدت. فقد كانت فيزياء نيـوتن تتعامل مع الكتل الماردة المكونة للعالم الأكبر البـادي أمـام الخبرة العادية - أي الحس المشترك النازع إلـى الحتميـة. ومع مطالع القرن العشرين كان العلم قد اقتحم بنجاح مظفـر

العالم الأصغر - الذري الذي ضرب عرض الحائط بكل ما له علاقة بالحتمية، واستعصى تماما على قوانين نيوتن، فلا تجرؤ على الاقتراب منه، ولتقتصر فقط على الكتل الضخمة، ولنعلم أن ما بدا معها من حتمية أتى من سطحية النظرة لما يقع مباشرة في الحواس، بينما الحقيقة الرابضة في أعماق المادة، حقيقة الذرات التي هي لبنات هذا الوجود تكشف عن خطل كل ادعاء بالحتمية الميكانيكية والعلية والضرورة والعمومية المطلقة واطراد الطبيعة.. إلى آخر عناصر المبدأ الحتمي كما رأيناه.

بدأت الأزمة بعلم الديناميكا الحرارية (ظواهر الحرارة) فهي لا تسمح باستخدام الرياضة الإقليدية، وترفض التحديد الفردي الميكانيكي وتستلزم الإحصاء وتطرح تنبؤات لايقينية بل احتمالية، لا لعجز الإنسان عن إدراك كافة العلل، وإنما لاتفاق الإحصاء مع طبيعتها الاحتمالية. إن الاحتمالية هي النقض الصريح للحتمية، وبالتالي هي الوجه الأبستمولوجي (المعرفي) الصريح للاحتمية، وكما رأينا، كان الحتميون يلوون عنق كل احتمال بواسطة تفسيره تفسيرا ذاتيا، أي إرجاعه إلى الذات، إلى الإنسان وعجزه عن إدراك كافة

العال، ولكن الديناميكا الحرارية حملت إلى أعطاف الفيزيـاء أول اقتحـام للاحتمـال الموضـوعي - الراجـع لطبيعـة الموضوع لا لعجز الذات، وبالتالي أول تخل عن الحتميـة. وتوطد هذا أكثر بدراسة حركة الغازات، والحركـة الدائمـة لجزيئات السوائل المسماة بالحركة البراونيـة "نسـبةً إلـى مكتشفها روبرت براون" والتي تزيد بالحرارة حتى تعطـي ظاهرة الغليان، وكلتا الحركتين مجهريـة لا تراهـا العـين المجردة، إنهما أول براهين مباشرة على الوجـود الحقيقـي للذرات.

ثم كانت الذرة ونشاطها الإشعاعي ليحررا العقل العلمـي نهائيا من وهم الحتمية، لاسيما بعد ما انضاف إليهما الكوانتم (الكم) في ١٧ ديسمبر عام ١٩٠٠، على يد العالم الألمـاني الفذ ماكس بلانك، فقد حاول أن يضع حلاً لمأزق نجم عـن إشعاع الأجسام السوداء حين يتوغـل فـي المنطقـة فـوق البنفسجية فيخرق القوانين المعمول بها (قانون رايلي/ جينز). فاقترح بلانك الكوانتم بوصفه ذرة الطاقة أو وحدتها الأولية. وأحكم العلاقة بين الطاقة والتردد عن طريق معامل تناسـب

معجز اتضح أنه ثابت في جميع أنواع الطاقة، لـذا يعـرف بثابت بلانك أو كوانتم (كم) الفعل.

كان الكوانتم هو المنعطف الجذري ـ بألف ولام التعريف أي المفرد العلَم ـ في دنيا العلم، حقًا إنه محض نظرية عن الطبيعة الفيزيائية للإشعاع، ولكن ما أدراك ما الإشعاع! لقـد تفاقم أمره حتى استحال الكون بأسره، بما في ذلك كتل نيوتن الصلبة، إلى مجموعة من الإشعاعات، كل شعاع منها تملـك زمامه نظرية الكوانتم تلك، فأصبحت الفيزياء الذريـة هـي فيزياء الكوانتم. الذرة والإشعاع والكـوانتم هـي الكيانـات الأساسية التي يتكون منها عالم الفيزياء الذرية، المنبثق مـن قلب عالم نيوتن، ليتمرد على تفسيره الميكـانيكي وليتحـدى بصلابة قوانينه اليقينية وبفرض الاحتمال فرضا مهما عزت علينا الحتمية.

وتوالت جهود صناديد العلم، فاقتحم الكـوانتم الميكانيكـا الإحصائية ليحل مشاكل مستعصية. وطرح نيلزبور نظريـة في الذرة تربط بين أنموذجها التقليدي عند رذرفورد وبـين كوانتم الطاقة عند بلانك، ووضع مبدأه المعروف باسم مبـدأ التكامل Complementarily بين مفهومي الذرة والإشعاع،

وكان أينشتين قد قام بأعظم توسيع للكوانتم حين طبقـه فـي دراسة الظاهرة الكهروضـوئية، فتوصـل إلـى الفوتـون. والفوتون هو الجسيم في كل إشعاع، ومعنى هذا عـود إلـى النظرية الجسمية وخروج عن النظرية الموجبة التي كانـت الفيزياء الحتمية قد اعتمدتها، لتفسير طبيعة الضـوء. فتقـدم لويس دي بروي L. De Broglie مؤسس علـم الميكانيكـا الموجية ـ في رسالته للدكتوراه عـام ١٩١٧ لإعـلان أن الضوء مكون من جسيمات ومن موجات معا، وبلغـت بـه الجرأة حد نقل هذه الفكرة إلى ذرات المادة التي لم يفسـرها أحد من قبله على أساس موجي، ويخبرنا لويس دي بروي ـ في كتابه "الفيزياء والميكروفيزياء" عن الترجمة العربية ص ٧٢ ـ أن هذا أمر قد يبدو بالغ الصعوبة فقط إذا ما فكرنـا بمفاهيم الفيزياء الكلاسيكية وبحثنا عـن الحتميـة واليقـين، ولكنها تبدو بسيطة عندما ندخل الاحتمالات بصورة منتظمة في صلب الظواهر الأولية. فالمادة التي افترضها دي بروي هي توزيع لاحتمال وجود الفوتونات على المكان. إذن فكرة الاحتمال هنا أساسية ـ أو موضوعية لا علاقة لهـا بجهـل

الذات العارفة، لتنقض الحتمية، وتعني اللاحتميـة، جهـارا نهارا.

وتوسع العلماء في تطبيق هذه الثنائية الموجبة/ الجسيمية على المادة والطاقة، أو الذرة والإشعاع معا. فلم يعـد ثمـة تعارض بينهما ولا حاجز. إنهما مظهران مختلفان، ويمكـن أن يتخذ أحدهما صورة الآخر.

فتحت الميكانيكا الموجية الباب الاحتمالي اللاحتمي علـى مصراعيه، لتنطلق منه الفيزياء في طريق التقـدم بسـرعة مذهلة، فجاء ايرفين شرودنجر عام ١٩٢٥ ـ ١٩٢٦ ليتوغل في التفسير الإشعاعي لكل مكونات هذا العالم، وليوحد تماما بين صـورتي الميكانيكـا الجديـدتين، ميكانيكـا الكـوانتم والميكانيكا الموجية، ثم اقترح ماكس بورن الفكرة القائلة إن الموجات لا تمثل أكثر من احتمال. فتعمقت جذرية التحـول الاحتمالي، واستبدلت بفكرة إذا كان.. فـإن.. دائمـا) التـي عرفتها الفيزياء الكلاسيكية، فكرة (إذا كان.. فـإن.. بنسـبة مئوية معينة). وأصبحت المصادفة عنصرا في بنية الطبيعة.

واصل فيرنرهيزنبرج السير في هذا الطريـق، فبـين أن أدوات القياس تفرض قدرا من اللاتعين في التنبـؤ بمسـار

الجسيم، أي استحالة التعيين الـدقيق لموضـع الإلكتـرون وسرعته في آن واحد، وصاغ هذا عام ١٩٢٥ فـي مبدئـه المعروف باسم مبدأ اللاتعين، الذي يعد الميلاد الثاني لنظرية الكوانتم، وفي الوقت نفسه المسمار الأخير في نعش الحتمية العلمية.

هكذا كان العالم الذري هو الذي شق لنا الطريق لنبرأ من وهم الحتمية، فهو يقر بالمصادفة والاحتمـال الموضـوعي، ولكنه طبعا كوزموس منتظم، ذو ثوابت عتيدة، تتضـاءل ـ بل تذوى بجوارها ثوابت الحتمية الساذجة. ولن تلقى الحتمية أية همزة وصل بينه وبينها، فهو عالم عرف كيف يتحرر من داء البحث عن اليقين، فاتخذ الإحصاء منهجا يفضي به إلـى تلك النتائج الاحتمالية الرائعة التي نلمس جبروتها فـي كـل شيء بدءا من غزو الفضاء وقهر الأمراض الخبيثـة حتـى أدوات التسلية والترفيه، بغير الزعم بـأن تنبؤاتهـا ضـربة لازب أو قضاء مبرم أو كشف عن القدر المحتوم، عالم ليس بذي احتياج لاطراد الطبيعة ولن يتخبط أو ينهار بدونه كمـا يحدث لغير الراشدين، فلا يفرض على الطبيعة ولا يفتـرض فيها ضرورة، ولا ينشغل البتة بخرافة العلية ويحصر همـه

في العلاقات والارتباطـات والتفسـيرات - لا التعلـيلات، ويدرك تمام الإدراك أن الرياضة محض أداة عقلية خاوية، لا تبرر أية دعوى أنطولوجية، وهو الذي يملؤها بالمضمون - مضمون المتوسطات التي لا تزعم عمومية مطلقة ولا تبحث عنها، عالم يجعلنا ندرك سطحية التفسير الميكانيكي، فضـلاً عن فشله وعجزه، وندرك أكثر تفاهة الواحدية المادية التـي تمخضت عنها حتمية نيوتن، فقد أصبحت المادة لا كتلاً تثير حاسة اللمس فحسب بل كائنًا غاية فـي الشـفافية، مجـرد إشعاعات من مركز.. على الإجمال إنه العالم اللاحتمي.

ويوما بعد يوم يؤكـد لنـا العـالم الـذي أن الاحتماليـة واللاحتمية خير وأبقى، وأجدى من اليقين والحتمية ألف مرة، لقد تحطم هذا الوهم الطاغي الجبار تحت وطـأة جسـيمات الذرة اللامتناهية في الصغر.

على أن اللاحتمية Indeterminism ليست قصرا علـى العالم الذري. وليس العالم الأكبر الذي نحيا فيه بمنجاة عنها، أو أنه لا يزال مستكنًا بين أحضان قوانين علمية يقينية. كلا. فاللاحتمية أصبحت الآن عامة شاملة لمجمل نسق العلم. وأية ظاهرة في الكون تعطينا الحسابات من المعادلات الفيزيائيـة

النتيجة المحتملة بشأنها ودرجة احتماليتها، بمنتهـى الدقـة، مثلاً، شروق الشمس غدا، في نظر العوام مسـألة حتميـة، ولكنه في نظر العلم المعاصر يقع فقط في مجـال احتماليـة عالية جدا، بسبب ضخامة الشمس. شروقها غـدا احتمـال، وبالتالي عدم شروقها أيضا احتمال قائم، ولكن بنسبة ضـئيلة جدا، يمكن إهمالها.

* * *

بالعود إلى العالم الأكبر (الماكروكوزم) نجد أن أينشتين قد أتانا بالنسبية، أول نظرية في التاريخ تحل محل نظرية نيوتن فتؤدي مهامها بصورة أكفأ وأدق. وقد بدأت من تجربة قـام بها العالمان ميكلسون ومورلي، انتهينا منها إلى ثبات سرعة الضوء واستحالة الاستدلال على وجود الأثير. إنهـا كارثـة حلت بالأثير، وقد كان - كما ذكرنا - فرضا ضروريا لكي يكتمل التفسير الميكانيكي للكون، ومن ثم فإن سقوط فـرض الأثير بعد من أبعاد أزمة العلم الحتمي، وواحد من المؤشرات القوية التي آذنت بانهيار الحتمية العلمية.

بدأ أينشتين بنتيجة هذه التجربة - أي باسـتبعاد الأثيـر تماما، وثبات سرعة الضوء، والمقصود بها السرعة الكونية

لجميع الظواهر الكهرومغناطيسية والتي لا يمكن أن يبلغهـا أي جسم مادي، وهي ١٨٦٣٠٠ ميل في الثانية، ثم وضـع نظريتي النسبية الخاصة (١٩٠٥) والنسـبية العامـة (سـنة ١٩١٧)، الخاصة تتعلق بالأجسام التـي تتحـرك بالنسـبة لبعضها بسرعة ثابتة، أما العامة فتخـتص بالأجسـام التـي تتحرك بالنسبة لبعضها بسرعة متزايـدة أو متناقصـة (أي بعجلة). ولما كانت الأجسام المتحركة بسرعة ثابتـة يمكـن اعتبارها متحركة بعجلة مقدارها صفر، فإن النظرية الأولى محض حالة خاصة من الثانية.

في النسبية الخاصة، ينص القانون الأول على أن الأجسام تنكمش في اتجاه حركتها، والثاني على ازدياد كتلـة الجسـم بازدياد سرعته، والثالث خاص بتحصيل السرعات، كحساب السرعة النسبية لجسمين يتحركان بالنسبة لبعضهما في اتجاه معاكس، وهي ليست كما تتصور الفيزياء الكلاسيكية مجـرد مجموع السرعتين، أما القانون الرابع فينص على أن الطاقة تساوي الكتلة مضروبة في مربع سـرعة الضـوء. وفـي الخامس يتباطأ الزمن – وبنفس المعامل الذي يـنكمش بـه

الطول ـ تبعا للسرعة التي يسير بها حامل الساعة، أي من يقوم برصد الزمان.

وبهذا انهارت تماما ثوابت فيزيـاء نيـوتن الكلاسـيكية، كالكتلة والأبعاد مثلاً، وبعد أن كان كل شيء فيهـا مطلقًـا، يجعل حتميتها مطلقة بالنسبة للجميع، علمتنا النسبية أن هـذا الكون الذي نحيا فيه ونحاول فهمه واستكناه طبيعته بواسطة العلم لا شيء فيه مطلق البتة. انهار المفهوم المطلق للزمـان والمكان الموضوعيين بالنسبة للجميع. ودخل الزمان كبعـد رابع للمادة، وهذا كما يقول فيرنر هينزنبرج ـ فـي كتابـه "المشكلات الفلسفية للعلوم النووية"، عن الترجمة العربية ص ٦ ـ: "أول هجوم سلط على الفـرض الأساسـي للفيزيـاء الكلاسيكية، فلم تعد المسافة مجرد بعد بين نقطتين، كما لـم يعد الطول والعرض والارتفاع كل أبعاد المادة، والتـي لـم يخطر ببال العلماء الحتميين أبعاد سواها، بل تدخل الزمـان في المسافات والأبعاد.

وترتب على هذا أنه إذا وقع حادثان في المكان نفسه ولكن في لحظتين مختلفتين من وجهـة نظـر مشـاهد، فـيمكن اعتبارهما قد وقعا في مكانين مختلفين إذا نظر إليهما مشاهد

آخر في حالة حركية أخرى. وعلى أساس تكـافؤ الزمـان والمكان الذي يجعل أحدهما دالاً على الآخر، يصح العكـس أيضا: فإذا وقع حادثان في اللحظة نفسها ولكن في مكـانين مختلفين من وجهة نظر مشاهد، فيمكن اعتبارهما قد وقعا في لحظتين مختلفتين، إذا نظر إليهما مشاهد آخـر فـي حالـة حركية أخرى. هكذا تدخل الذات العارفة كمتغير في معادلـة الطبيعة، لتحقق الموضوعية بصورة مدهشة ـ الموضوعية الحقيقية، وبتبخر مفهوم الموضـوعية المطلقـة ـ التـي لا علاقة لها البتة بالذات العارفة ـ والزائفة زيـف حتميتهـا الميكانيكية.

وأيضا إذا وقع حادثان في اللحظة نفسها من وجهة نظـر مشاهد، فإن هذين الحادثين من وجهة نظر مشاهد آخر فـي حالة حركية أخرى، يكونان منفصلين عن بعضـهما بفتـرة زمانية معينة، من هنا حملت النسـبية مفهـوم التـآني: أي استحالة الحكم بأن حادثا وقع قبل أو بعد الآخر، فكيف يتأتى التفسير العلّي الذي يشترط أسبقية العلة على المعلول؟!

ثم نجد النسبية العامة تنص على أن السطح محدب، وليس مستويا كما افترض نيوتن وكما يدركه الحس المشـترك ـ

فهذان العالمان متشابهان. ولكن النسبية شيدت عالما مختلفًا أتم الاختلاف.

وإذا كانت النيوتونية لا يزال معمولاً بها، فذلك لأنه في معظم مجالات الماكروكوزم يمكن إهمال الفارق الضئيل جدا بينهما في مدى الدقة. ولكننا أدركنا الآن أنها - أي نظرية نيوتن - ليست ذات دقة قاطعة وعمومية مطلقة وصدق يقيني.. على الإجمال ليست من الحتمية في شيء، إذا كان ثمة شيء اسمه الحتمية، هي فقط نظرية تقريبية بارعة، وبينما تفشل في الاقتراب من الميكروكوزم، تنجح النسبية في التحكم فيه وفي الماكروكوزم أيضا، فضلاً عن أنها - أي النسبية تتحكم في الماكروكوزم بدقة فائقة وتحل مشاكل فيه استعصت على الفيزياء الكلاسيكية، لتنتصر على النيوتونية في عقر دارها.

إن النسبية هي النظرية الفيزيائية لكون الذرة قوامه ومكونه الأول. والعالم الذري هو العالم اللاحتمي، لذا تحطم النسبية الخلفية المفترضة للحتمية، وتنهي بصورة حاسمة التفسير الميكانيكي للكون وترسم له صورة مناقضة تتبخر

منها كل الأطر اللازمة للحتمية المزعومة. لقد أضحى عـالم نيوتن الميكانيكي أطلالاً دوارس.

* * *

وهذا الانقلاب على الحتمية حاز منتهى الشرعية، حـين أسبغت عليه الرياضيات ملكة العلوم تأييدها، فثمـة زلـزال آخر ـ آت من تطور الرياضيات ـ أطاح بالبقية الباقية من دعائم الحتمية العلمية، التي يعـد اليقـين الوجـه المعرفـي الأبستمولوجي الصريح لها، حتى رأينا أن الحتمية ويقينهـا توطدا نهائيا حين أمكن التعبير عن القوانين الفيزيائية باللغـة الرياضية، الضرورية دائما فقد كانت الرياضيات، وسـتظل دائما، التمثيل العيني لليقين المطلق. ولكن أي يقين؟ ذلك هو السؤال.

لم يكن أمام الفيزياء الكلاسيكية إلا هندسة إقليدس. فظنوا أنه لا هندسة سواها، وأنها الأنموذج الأمثل لليقين المطلـق المنشود. حتى أن القديس توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) قد شغلته القضية، ما الذي يكـون فـوق إرادة ا ؟ فوضـع إجابة تتضمن بضعة أشياء، منها أنه تعـالى لا يسـتطيع أن يجعل زوايا المثلث أقل من قائمتين فقد كان الجميع ـ فلاسفة

وعلماء ومثقفون وعوام ـ شأنهم شأن إيفان كرامازوف بطل رائعة دستويفسكي، على يقين من أن ا خلق العالم بموجب الهندسة الإقليدية، فليس غريبا أن تطـرح فيزيـاء نيـوتن الكلاسيكية كل هذه الحتمية، وهي تقوم بتطبيقها على الواقـع الفيزيائي، فتسلم مثلها بأن السطح مستو، كما تلاحظ الخبـرة العادية.

بيد أن المسلمة الإقليدية الخامسة، القائلة باستحالة التقـاء الخطين المتوازيين، أثارت مشاكل. فقد شك الرياضيون فـي أنها مسلمة، وحاولوا إثباتها باستخدام المسلمات الأخرى، ولم ينجح أحد، وبعضهم أفضت به هذه المسلمة إلى الجنون، فلم يكن أمامهم إلا برهان الخُلف (أي البرهنة على صحة القضية بإثبات خطأ عكسها). وبالتالي بدءوا بالتسليم بالعكس: إمكانية التقاء المتوازيين، ولكي يفعلوا هذا افترضوا أن السطح غير إقليدي ـ أي غير مستوٍ. من هنا أدت المسلمة الخامسة إلى الهندسات الإقليدية، وهي كل الأنساق الهندسية التي تختلـف عن نسق إقليدس في أنها لا تفترض أن السطح مستوٍ، فتسلم بمسلمات مخالفة.

فجاء العالم الروسـي لوباتشيفسـكي (١٧٩٢ ـ ١٨٥٦) ونشر عام ١٨٢٩ في جامعته قازان، مذكراته حول مبـادئ الهندسة، وكان هذا أول عـرض منهجـي كامـل لهندسـة لاإقليدية، ترفض بدهية التوازن، فتفترض أن السطح لـيس مستويا، بل مقعرا، ثم جـاء الألمـاني ريمـان (١٨٢٦ ـ ١٨٦٦) ليفترض أن السطح محدب، ووضع نسـقًا لهندسـة لاإقليدية، لا توجد فيها أية خطوط متوازية على الإطلاق.

هاتان الهندستان تختلفان مع الإقليدية، ومع هذا كلتاهما ـ كالإقليدية ـ صحيحة ويقينية (في بنائهما الداخلي) مائة فـي المائة. أدركنا إذن أن ا يمكن أن يخلق مثلثات زواياها أكثر أو أقل من قائمتين، وأن ما قاله إقليدس محض بنـاء عقلـي بارع وليس ضربة لازب مفروضة على ا قبل الإنسان!!

خصوصا وأنهما ظلتا رياضيات بحتة فحسب، حتى جـاء أينشتين وجعل منها الرياضة التطبيقية. فقد أثبت الخطأ فـي محاولة تطبيق الإقليدية على العالم وأنه ليس به اسـتقامة ولا استواء. وجعل من نسق ريمان الهندسة الفيزيائية لهذا الكون، فقد ذكرنا أن النسبية العامة تجعل كل السطوح محدبة. وكان أينشتين يعتبر هذا أعظم إنجازاته، فحين سأله ولده عن سبب

شهرته، أجابه: أتعلم يا بني، عندما يزحف صرصور أعمى على سطح كرة فإنه لا يلاحظ أن الطريق الذي ساره منحنٍ، بينما أنا على العكس أسعدني الحظ بأن ألاحظ ذلك!

أفلا يعني هذا أن العلماء حـين اسـتمدوا مـن إقليديـة النيوتونية سندا لحتميتهم كانوا كالصراصير العميان!!

* * *

ثم جاءت ثورة المنطق الرياضـية، أو ثـورة الرياضـة المنطقيـة. حـين اسـتأنف وايتهـد (١٨٦١ ـ ١٩٤٧) وبرتراندرسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) جهود زملائهما، وأخرجا كتابهمـا العظـيم "أصـول الرياضـيات" Principia mathematica وفيه يبدآن بثلاثة لا معرفات هي الإثبـات والنفي والبدائل. ومنها فقط تمكنا بواسطة التدوين الرمـزي من استنباط قواعد المنطـق الصـوري، ومنهـا اسـتنبطا الرياضيات البحتة بأسرها، ومعنى هذا أنها امتـداد للمنطـق وأنها مثله فارغة مـن أي مضـمون إخبـاري، ومحـض تحصيلات حاصل، الرياضيات إذن يقينية لأنها لا تمثـل إلا ارتباطات جديدة، بين مفاهيم معروفة، وتبعا لقواعد معروفة.

وبهذا ثبت أن الرياضيات تحليلية، شق القضية فيها مجرد تحليل للشق الآخر، أي أنها ليست تركيبية ولا تقوم بتركيب معلومات تحمل أخبارا. إنها مجرد بناء عقلي بحت وإنشـاء منطقي خالص. إنها ملكة العلوم والمبحث الصوري الرفيـع المترفع عن شهادة الحواس، وعن لجة الواقع المادي.

بذلك نفهم مثلاً كيف أن الإقليدية، بعـد ظهـور نسـبية أينشتين فقدت ارتباطها الضروري بالواقع ومع هـذا ظلـت يقينية، فاليقين هنا هو يقين الضرورة المنطقية التي تربط بين أطراف النسق. لقد طلب منا إقليدس أن نسلم بمسلمات معينة ثم أعطانا النتائج التي تلـزم يقينًـا عنهـا ـ أي تحليلاتهـا بصورة أو بأخرى، ولا شأن لنا بـالواقع والإخبـار عنـه. وبالمثل فعل لوباتشيفسكي وريمان، فتوصلا إلـى نظريـات مختلفة، وكلها يقينية، لأنها جميعا تلزم بالضرورة عما سلمنا به من مسلمات اختلفت من نسق لآخر.

ومن الناحية الأخرى نجد أن الخاصة المميزة للفيزياء هي أنها مصوغة في حدود المعادلات الرياضية، حتى أوشـكت الحدود أن تضيع بين الفيزياء والرياضة، وكلما ازداد العلـم تقدما كلما ازداد إيغالاً في عالم الرياضيات البحتـة ـ لغـة

العلم، ومع هذا تظل المعادلات الرياضية البحتة يقينية، بينما المعادلات الفيزيائية الرياضية محض احتمالية، فكيف؟! الحل بات واضحا، فصدق القضايا الرياضية يعتمد على العلاقـات الداخلية بين أطرافها، أما صدق القضايا الفيزيائيـة فيعتمـد على علاقتها بشيء خارجي، مرتبط بـالخبرة، إن التمييـز راجع إلى اختلاف موضوعات العلمين، واختلاف الخاصـة المنطقية لكليهما الرياضـة تحليليـة والفيزيـاء تركيبيـة، وموضوعات الفيزياء لا يمكن أن تحدد ببدهيات ومسـلمات، لأنها شيء في العالم الواقعي التجريبي، وليست فـي العـالم المنطقي للرياضيات.

إن الرياضيات محض لغة وأداة فحسب، تقتصـر علـى صياغة علاقات فارغة، تسري على كل كوزمـوس ممكـن سواء أكان حتميا. لذلك وصلت الفيزيـاء المعاصـرة إلـى الذروة في سمتها الرياضية، وبصورة لم تكن تخطر على بال علماء الفيزياء الكلاسيكية أنفسهم، ومع هذا ستظل دائما فـي حاجة لإثبات صدق معادلاتها على الواقع، وهـذه العلاقـة تختلف تماما عن الاتساق الداخلي للرياضيات.

* * *

هكذا تبرأت الفيزياء المعاصرة تماما من كـل ومـن أي زعم بالحتمية الكونية، ولأن الفيزياء هي الأصل وصـاحبة القول الفصل - كما أوضحنا، أصبحت فروع العلم المختلفة تسعى نحو مبدئها اللاحتمي.

لقد أضحى العلم المعاصر - العلم في القـرن العشـرين لاحتميا، كمقابل للعلم الحديث الذي كان حتميا، وفي الفصـل الأخير سنرى عمق وجذرية اللاحتمية في العلم المعاصـر، أبستمولوجيا وأنطولوجيا، أو معرفيا ووجوديا.

* * *

إلى غير نهوض انهارت الحتمية العلمية بأنموذجها العلّي الميكانيكي الذي يستحيل أن يتسع لأية ومضة حرية. وبعد أن أرقت فلاسفة الحرية أيما أرق. وفي الفصلين الثاني والثالث سنرى أن معضل الحرية في عالم العلم الحتمي أخطر ممـا نتصور، وذو نتائج وبيلة أبعد من كل ما نتوقع. لذا كان لفت الانتباه منذ البداية إلى خطورة أن يتعارض العلم مع الحرية، وبالتالي أهمية ألا يتعارض - أن يتوافق معهـا.. يتوافـق القطبان الأعظمان لإنسانية الإنسان في مدارج رقيها: الحرية

والعلم - وبعد طول تنازع وتضاد، أو على الأقل فصام وانفصام.

وإن تبيان هذا التوافق والتأكيد عليه، لمهمة منوطة بنا نحن لا سوانا - نحن أبناء العصر الذي شهد ثورة العلم العظمى، وخروجه من أعطاف الحتمية الميكانيكية إلى آفاق مفتوحة، بلا نموذج تؤدي أطره إلى طريق مسدود كما حدث إبان أزمة العلم الحتمي، ثورة العلم المعاصر، والتي لم ندرك بعد كل مضامينها الفلسفية، حتى إن كثيرين من ذوي العقول النيرة رافضون الخلاص من الحتمية وإن سلموا بانهيار ميكانيكيتها، أو يسلمون بها أبستمولوجيا وينكرونها أنطولوجيا مع تسليمهم بدلالة العلم الأنطولوجية!!.. هذه الثورة العلمية العظمى كفيلة بأن تفتح أمامنا آفاقًا أرحب، وتكسب عقولنا مرونة ونضجا تجعلنا أقدر من سوانا في العصور السالفة.

فقد اتضح آنفًا مدى هيمنة الحتمية على العقل البشري عموما، والعقل العلمي خصوصا، لذلك كانت الحرية الإنسانية من أشهر المتاهات الفلسفية المفضية إلى لا شيء. ولما تصدر العلم مسيرة العرفان جعل من الحتمية الهيكل المعلي، لتبيض المتاهة وتفرخ متاهات ومتاهات، ولكن العقل

العلمي المعاصر يفتح لنا طريق الخلاص من هذه المتاهـات لأنه قد اكتمل نضجا واستقلالاً، ولم يعد يفترض ولا يفرض على الوجود ما هو منه براء، ونفيه للحرية الإنسانية، بعد أن كان أعتى وأصلب من ينفيها.

ربما كانت منفية من زاوية أخرى، أو حتـى مـن ألـف زاوية أخرى، ولكننا اتفقنا على الاقتصار علـى المنظـور العلمي.

وهذه الخلفية التي طرحتها المقدمة جعلتنا بإزاء انقـلاب علمي جذري من النقيض إلى النقيض، مـن الحتميـة إلـى اللاحتمية، يعدنا برحلة فلسفية مثيرة حقًا، شريطة أن ننزهها من التهاويم والإسقاطات. ويندر أن نجد قضية فلسفية نجـت من الإسقاطات الدينية والسياسية، فما بالنا بقضية في حيويـة الحرية.

إن المقدمة أسهبت فيما أوجزه عنوان الكتاب، في تحديـد مسار الرحلة الفلسفية المزمعة، لتغـدو بمنحـاة مـن أيـة انحيازات أو تهاويم أو إسقاطات، فلتبدأ، وبا قصد السبيل.

* * *

الفصل الأول

ما الحرية

١ - الثقافة الفلسفية تلقي في الروع أن مشـكلة الحريـة فضفاضة، بل هلامية مترامية الأطراف، ضائعة الحدود، لا مبتدأ لها ولا منتهى، إنها تبدو منذرة بالتشـتت والضـياع، فالحرية هي المقولة الوحيدة التي تتداخل في شـتى كليـات وجزئيات التجربة الإنسانية وسائر جوانب عالمـه المعـاش وأيضا عقله الفعال، ومن ثم يمكن جعلها مضافًا لأي مضاف إليه شئنا: الميتافيزيقـا، اللاهـوت، الأخـلاق، السياسـة، الاقتصاد، الاجتماع، الدين، العلم، الشخصية.. وكمـا يقـول المستشرق روزنتال: "الحرية عبر التـاريخ اسـتطاعت أن تعتق نفسها من إطار قيود التعريفات وأن تتطور إلى واحـد من المصطلحات المجردة القوية التي ليس لها وجود خارجي إلا ما يعطيه لها العقل الإنساني. وفي الوقت الذي خرجـت فيه الحرية عن أن تخضع لأي تعريف موضوعي أصـبحت موضوع تعريفات متعددة وغني عن القول أنهـا أصـبحت أيضا موضوع أدبيات واسعة" [١].

وشاع القول إن الحرية مشكلة تائهـة، أوراق اعتمادهـا شائعة، فأية حرية من ألف ألف حرية تلك التي لا نجفل مـن أن نطلقها هكذا غير موسومة ولا مقترنة بفيلسوف أو مدرسة أو حتى اتجاه، هل هي حرية الإنسان أم الطبقـة أم الأمـة؟ حرية الأرض والوطن؟ أم حرية المواطن مقابـل الإرهـاب والقهر والفقر؟ حرية العقل مقابل الجهـل، والجسـد مقابـل المرض، والإذلال الفيزيقي والنفسي المتمثل فـي الضـعف والعجز والعاهات والشذوذات النفسـية وقـوانين الطبيعـة الصارمة وقواها الغاشمة. هل هي حرية القبول والرفض أم الاختيار أم اتخاذ القرار حرية الأنا بإزاء الآخرين، أم الذات بإزاء الموضوع أم الفرد بإزاء المجتمع..؟

ثم، أو ليست تعني الحرية إمكانية الانطلاقات التجديديـة أمام الفنان مقابل خضوعه للأنماط والمعايير، وفي الآن نفسه حرية القانون العلمي مقابل حتمية، وماذا عن حريـة العـالم الرياضي في اختيار بدهيات نسقه، وحرية المؤرخ في رؤيته لوقائع التاريخ؟ ومدى حرية العالم في خلق الفروض، وحرية الفيلسوف في انتقاء مسـلمات فلسـفته، هـل هـي حريـة ميتافيزيقية أنطولوجيـة أم وجوديـة عينيـة؟ أم اجتماعيـة

شخصية أم فكرية أكاديمية؟ أم أن الحرية كما رآها الشـاعر الألماني شيلر "مشكلة أو فكرة اسـتطيقية جماليـة" [٢]. ودع عنك الحرية الدينية فهل الإنسان مسير أو مخير، ثم الحريـة الدينية الوضعية بمعنى هل هو مجبر علـى التـزام الـدين المتوارث، أم حر في اختيار ما يقنعه من أديان؟ بل هل هـو حر في اتباع ملة من ملل الدين الواحد المتعددة؟ هـل هـي حرية الفعل أم القبول وإبداء الرأي والتعبيـر عنـه نظريـا وعمليا ـ أي العيش بمقتضاه، مقابل الخضوع لرأي الآخرين في تحديد الاختيارات المستقبلية وماذا بشأن الحريات الجزئية ذات النطاق المحـدود: حريـة العمـل والتنقـل والإقامـة والتصرف في الأموال.. إلخ.

كل هذه الحريات وغيرها تشكل في مجموعها الصـورة الكلية لمقولة الحرية التي تعني كل هذا وأكثـر، والحصـر الدقيق لأبعادها ليس من شأنه أن ينتهي، ويزيد من التبـاس الأمر أن "كل واحد منا يخوض معركة الحرية فـي مجـال معين، ومن الطبيعي أن يضخم أهمية مفهوم الحريـة الـذي يوافق ذلك المجال. يضخم العامل مفهـوم الحريـة العمليـة ويستهزئ بالتحليلات النظرية. يضـخم الفيلسـوف مشـكل

مفارقات الحرية عند التطبيق ويسخر مـن رجـل السياسـة والاقتصاد، يضخم المحلل النفساني أهميـة حريـة السـلوك ويستخف بعموميات الفيلسوف.. إلخ، كـل نظـرة أحاديـة للحرية تضعف خطوط تحقيقها وتسهل النقد علـى أعـدائها الصرحاء أو المقنعين" [٣] فتتفاقم هلامية الحرية.

وتبدو المشكلة فضفاضة حتى أمام أعاظم العقول المعنيـة بنظريات الحرية وتاريخها، فأمامنا على سبيل المثال أشـعيا برلين وهو من أرصن الفلاسفة المعاصرين الـذين اهتمـوا بمشكلة الحرية اهتماما جادا شاملاً، كما يوضح كتابه الثـري "أربع مقالات في الحرية"، ثم كتاب "فكرة الحرية" الذي صدر على شرف برلين، لمجموعة من الباحثين كمناقشـة لكتابـه المذكور. في هذين الكتابين - وفي سواهما - نجد الحريـة تعني كل هذا وأكثر، وما الحدود بينها إلا من فيض الكريم.

فلا غرو أن يأتينا برلين بكل منهجية وشـمولية نظرتـه وأيضا جذريتها ليعلن في نبرة اليائس أنه: "لن يناقش أكثـر من مائتي تعريفًا للحرية" [٤].

هكذا بدت الصورة الفلسفية العامة لمشكلة الحريـة عنـد برلين وعند سواه، في الفكر العربـي نجـد مـثلاً المفكـر

المغربي الدكتور محمد عزيز الحبابي يعلن في كتابه "من الحريات إلى التحرر" الذي يبحث مناحي شتى من قضايا الحرية، أن الحل الوحيد لهذا المأزق هو الحديث عن حريات لا عن حرية.

وليس يجدي المدخل العلمي في تحديد مقولة الحرية المطروحة للبحث، ففي مقال لا يتجاوز خمسا وثلاثين صفحة، يناقش الدكتور فؤاد زكريا علاقة العلم بكل هذه الحريات وغيرها" [٥].

٢/ ١ ـ فهل يجدي التحليل الفيلولوجي [٦]: في اللغة الإنجليزية يحمل معنى الحرية لفظتان Liberty, freedom تسري عليهما عادة القواميس بشأن ـ المترادفات تشرح الأولى بالثانية حتى إذا عدنا إلى الثانية وجدناها مشروحة بالأولى (هذه ملاحظة عامة طريفة. وردت على ما أذكر في مسرحية تنسي وليامز "صيف ودخان" التي قرأتها منذ سنوات عديدة خلت).

المهم أن اللفظتين يمكن تعريفهما فيلولوجيا بنفس المادة التي تشير إلى وضع اجتماعي يفيد منزلة رفيعة وسجايا كريمة وأساسه الانعتاق من العبودية والأسر والسجن

والجزية.. وأيضا إلى غياب القهر والقسر والإجبار والإرغام في الفعل أو الاختيار أو القرار. ولا تكاد تتميـز Freedom إلا بذلك المدلول الذي اكتسبته مؤخرا جـدا بالتحديـد عـام ١٨٧٩ وهو مدلول فيزيائي يعني القابلية للحركة [٧].

والخلاصة أنهما لغويا متساويان، وليس ثمة خطأ منكـور في استعمالها كمترادفين، واحتذاء منتهى الدقة الفيلولوجية لن يفعل أكثر من إضفاء قوة أو فعالية أكثر على الحرية التـي يدل عليها لفظ Liberty [٨].

لذلك فالعرف الشائع في الاستعمال قد يعطـي Liberty انطباعا عينيا كسبب ملموس، بمعنى أنه يـدل أكثـر علـى الحريات الوضعية كالسياسية والاقتصادية والاجتماعية.. في حين أن Freedom أكثرها ارتباطًا بالحرية فـي مفهومهـا الأساسي المطلق.

فيمكن القول إن Liberty تحرر، و Freedom حريـة والأصل اللاتيني للفظـة Liberty معـروف، إنـه الاسـم Libertas (حرية، أو تحرر كما اتفقنا) المشتق من الصـفة حر: Liber أما لفظة Freedom فيبدو أن أصولها ترتد إلى اللغة الجرمانية العتيقـة (البروتـو ـ جيرمانيـك - Proto

ومنها إلى اللغة الجرمانية في لهجتها الغربيـة Germanic، ثم إلـى اللغـة الأنجلـو ساكسـونية Anglo – saxonic، وبالتالي إلى اللغة الإنجليزية القديمـة، ومنهـا إلـى اللغـة الإنجليزية الحديثة.

ذلك أن لفظة الحرية في الألمانية قرينة للفظة الإنجليزيـة Freedom المشتقة من الصفة حـر Free إنهـا Freiheit المشتقة من الصفة Frei ومشتق منهـا أيضـا Berfeiung (تحرر)، ولا تستعمل الألمانية الأصـل اللاتينـي ـ Liber على وجه الإطـلاق، اللهـم إلا للدلالـة علـى الليبراليـة Liberalismus وهذه بالطبع مجرد اصطلاح ترمينولـوجي مجلوب على صانعيه[٩] وليست لفظة Freedom ذات أصل جرماني، أي إنها مأخوذة من اللغة الجرمانية القديمة، وهـي شيء مختلف عن اللاتينية وإن كانت قد أثرت فيها، وتأثرت بها في تأسيسها للغة الألمانية الحديثة.

ونأتي للفرنسية لنجدها أكثر ولاء لأصلها اللاتيني حيـث إن حرية Liberte، وتحرر: Liberation ولا قرائن لـ ـ Freiheit, Freedom.

٢/ ب ـ أما في اللغة العربية: فقد استطعت التمييز بين معنيين لكلمة حر، الأول إشاري والثاني دلالي، في المعنى الإشاري وهو الأساس: الحر ضد العبد، وضد الأمة الكريمة العقيلة. وعليه الحر بالضم من الذهب أو النحاس أو غيره وهو ما خاص من الاختلاط بغيره [١٠] ورملة حرة رملة لا طين فيها، وطين حر طين لا رمل فيه، أما دلاليا فكلمة حر كما شاع استخدامها تعني السيد الشريف الكريم وكل ما هو أصيل ونبيل، الحر من الناس أخيارهم وأفاضلهم.

وحرية العرب أشرافهم، ويقال هو من حرية القوم أي من خالصهم، والحر في كل شيء أعتقه، وفرس حر عتيق بمعنى أصيل، وناقة حرة ناقة كريمة، وحر البقل والفاكهة خيارها، والحر كل شيء فاخر من شعر أو غيره، وحر كل أرض وسطها وأطيبها، وحر الدار وسطها وخيرها والجمع حرائر، والحر الفعل الحسن، ويقال ما هذا منك بحر أي بحسن ولا جميل. وسحابة حرة أي غزيرة المطر". [١١]، وكلام حر أي بالغ الفصاحة.. وهكذا.

وكما لاحظ روزنتال أصل استخدام كلمة حر بهذا المعنى يعود إلى الميل الإنساني العام إلى نسبة كل الصفات السيئة

إلى الرقيق وقدره السيئ في حين يحظى الإنسان الحر قانونًا بنسبة كل الصفات الطيبة إليه ولم تكن هذه الظاهرة قاصـرة على العرب، بل شائعة في كل مكان وتطورت بشكل مستقل تحت تأثير مؤسسة العبودية [١٢].

وقد لاحظناها بشأن اللفظ اللاتيني فهو الخلوص من الرق وأيضا الكرم والأصالة "وأوضح نيتشه في أصول الأخـلاق أنها موجودة في أوليات جميع اللغات الآرية" [١٣].

وعبر تاريخ العربية حملت مادة (حـر) أربعـة معـان متمايزة [١٤]. الأول خلقي وهو معنـى اللفظـة الـدلالي أي الأصل الكريم.. وكان معروفًا في الجاهليـة وحـافظ عليـه الأدب، الثاني قانوني وهو معنى اللفظة الإشـاري أي ضـد العبد وهو المستعمل في القـرآن الكـريم ﴿ **تَحرِيـر رقَبـةٍ مؤْمِنَةٍ**﴾ النساء ٩٢ ـ ﴿**نَذَرتُ لَكَ ما فِي بطْنِي محـررا**﴾ آل عمران ٣٥. وأيضا في كتب الفقـه، فقـد كانـت مشـكلته الأساسية الفرد حر التصرف وتناولها في أبـواب معروفـة تعالج مسائل الرق والحجر وكفالة المرأة والطفل والفقه يربط الحرية بالمروءة، فلا تكتمل إنسـانية الفـرد إلا إذا شـرف بالتكاليف ويسجل الفقه وضعية المرأة الدونية كـأمر واقـع.

ولكنه يسجل أيضا أن حالة العبد والمرأة تجلب نقصانًا فـي العقل أي في المروءة، لذلك يخفض مسئولية من لحقت بـه تلك الحالة. نلاحظ في كل الأحوال ترابطًا بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة. [١٥] أما المعنى الثالث فاجتماعي استعمله بعض متأخري المؤرخين: الحر هو المعفي من الضـريبة، والرابع صوفي كما يرد في تعريفات الجرجاني: "الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع الخلائق والأغيار، فهي تحرر من الشهوات وفناء إرادة العبد في إرادة ـ الحق.

ونلاحظ أن المعاني الأربعة تدور حول الفرد في علاقتـه مع غيره، أكان ذلك الغير فردا آخر يتحكم فيه من الخـارج، أو قوة طبيعية تستعبده من الداخل [١٦].

وحين نأخذ في الاعتبـار أن المعنـى الفيلولـوجي أكـد الخلوص من الاختلاط بالغير (ذهب حـر، رملـة حـرة..) نستنبط أن الحرية تعني الخلوص والأصل الأصيل الـذي لا شبهة فيه، فلا مشاحنة في تطويعها ترمينولوجيا لتعني فلسفيا الفعل الأصيل في صدوره عن الذات أي الخالص من جبر أو قسر، فتصبح الحرية حال الإنسان الخالصة إنسانية من أيـة

حتمية، أي من خضوع لقهر أو غلبة أو سيادة، تفسد صدور فعله عن ذاته. ومن ثم يمكن الزعم بمشروعية المصطلح.

والحق أن هذه المشروعية نقطة تسـجل لحـس العـرب الإنساني والحضاري، خصوصا وأنه يفوح من معنى (حـر) عندهم، كل ما يؤكد النزوع الإنساني السامي لاعتبار الحرية جماعا لقدس الأقداس الإنسـانية، وبـالربط بـين المعنيـين الإشاري والدلالي نجد أن العرب قد جعلوا الوضع الخـالص الأصيل للإنسان هو وضع السادة الأحرار. إن (الحر) يشير إلى الأصيل والطبيعة النقية الصافية غير المختلطة بسواها.

وكلمة الطبيعة في اللغات الإغريقية واللاتينية، وخصوصا في الإنجليزية، حيث إن الكلمة ترجمة للفظة الإغريقية، لهـا معنيان الأول يشير على مجموع الأشـياء المفتـرض أنهـا موجودة. ولكنها، أي Nature لها مغزى آخر هو الأصـل والأكثر دقة، حين لا تشير إلى مجموع بـل إلـى مبـدأ أو مصدر ـ "وكانت عند فلاسفة القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد بالذات تعني الحقيقـة Reality والأصـل Origin"[١٧]. فنقول مثلاً إن طبيعة الرماد أن يكون مرنًا ومن طبيعة البلوط أن يكون صلدا، كلمة الطبيعة هنا تشير إلى شيء مـا

يجعل مالكه يتصرف حسبما يتصرف، وهذا المصدر لسلوكه يكون شيئًا داخل نفسه، وإذا كان خارجها فإن السلوك الناجم عنه ليس طبيعيا، بل يعود إلى القسر فإذا سار إنسان سـريعا لأنه قوي، وذو طاقة يكون المشي السريع طبيعيا بالنسبة له، أما إذا مشى سريعا لأن كلبا يطارده فإن المشي السـريع لا يعود إلى طبيعته بل إلى القسر الإجباري [١٨].

من هذا الالتقاء بين سيمانطيقية لغات شتى [١٩]، نستخلص أن القسر والجبر تشويه لطبيعة الإنسان بالتالي فإن الحتميـة على جملتها تشويه للطبيعة على جملتها، إذن فالتحليل اللغوي يجعلنا نهدأ بالاً أكثر وأكثر. بمبدأ اللاحتمية الذي رأينا العلم المعاصر يلوذ به.

ولكن لنلاحظ أننا كنا ندور حول الصفة حر دون المصدر حرية، ذلك أن المشكلة التي تصادفنا في العربيـة هـي أن الصفة (حر) أصل ثابت، **أما المصدر (حرية) فمحاط بكثيـر من الغموض**. إنه كمعظم المصادر ليس واردا فـي أمهـات المعاجم اللغوية، ولا في القرآن الكـريم، بعـض البـاحثين يرجحون أن المتصوفة هم الذين اشتقوا المصدر حرية، غير أن تاريخ المصدر ليس واضحا على الإطـلاق، ومـا زال

الدليل ينقصنا حول ما إذا كان شائعا في استعمال عرب مـا قبل الإسلام "خصوصا وأن كلمة الحرية ككل الصيغ المجردة التي تنتهي بياء النسب لم تكن شاعرية لذلك تجنب الشـعراء استعمالها [٢٠].

وهذا يرجح الرأي القائل إن الكلمة غير مشتقة من الجذر (ح ر ر). ومما يؤيد هذا الترجيح وجود جذر مماثـل (ح ر ر) يعني كون الشيء حارا. وقد حـاول بعـض المفكـرين القدامى والمعاصرين الربط بين (حر) والجذر الـذي يعنـي السخونة ولكن هذه المحاولات غير مقنعة [٢١].

وقصارى ما نستطيعه بصدد اللفظ (حرية) أنه ربما يكون قد استعمل منذ فترة مبكرة للتعبير عن المصـطلح القـانوني المقابل للرق وليس مستبعدا أن تكون الكلمة قـد اسـتخدمت على نطاق واسع عندما اتصل المسلمون بـالتفكير الفلسـفي لعالم البحر المتوسط الذي كان قد عرف النقاش حول الحرية لقرون طويلة خلت [٢٢]. على أن أقدم تعريفات الحرية فـي الشرق الإسلامي لم تصدر عن دوائر إسلامية ولم يعبر عنها باللغة العربية، إنها تـرد فـي الأعمـال السـريانية حـول التعريفات المنسوبة إلى ميخائيل أوبـازود، وقـد وضـعت

حوالي عام ٨٠٠ م وعندما نتتبع تعريف الإرادة في كل هذه المجموعة نجد ما يلي "الحرية هي القـوة الغيـر محـدودة للطبائع العاقلة التي تتعلق بالحواس والإدراك العقلي"، وهـذا التعريف يمثل نتائج المناقشات اللاهوتية التـي دارت حـول "حرية" في أوساط الكنيسة الشرقية، ولقرون طويلة خلت كان المفكرون الدينيون الشرقيون يواجهون هذه المشـكلة التـي اعتبروها بحق حجر الزاوية للإنسان الأخلاقي [٢٣].

وبهذا تكون المناقشة الفيلولوجية التاريخية قد انتقلت بنـا تلقائيا إلى قلب المشكلة الفلسـفية مؤكـدة أواصـر القربـى والصلات الوثقى بين هذا البحث المعاصر جدا وبين التراث القابع في أعماق التاريخ. وقبل أن ننتقل مرة أخـرى إلـى البحث الفلسفي نلاحظ أن التحليلات الفيلولوجية قد انتهت إلى ما ينبغي أن تنتهي إليه: إلى تحصيل الحاصـل، وهـو مـا عبرت عنه بالحكم بمشروعية المصطلح.

فلن تعني الحرية وبشيء من التطويع أكثر مـن الفعـل الأصيل في صدوره من الذات وهذا ينطبق على كل الأوجه المذكورة من الحرية (فقرة ١) وسواها ولا يستبعد شيئًا، وإذا خرجنا من الإطار اللغوي إلى قلب مضمون الفكر الإسلامي،

أي لو لجأنا إلى المفكرين والفلاسفة العـرب فـي طـرحهم للسؤال ما هي الحرية؟ لوجدناه لـديهم مـا زال موضـوعا لعمومية مطلقة لا تتخلص من هلاميتهـا، وإن كـان أشـد التصاقًا بالأساس الوجودي المطلق وأبعد عن العينات الجزئية فهو لا يسأل عما تعنيه الحرية بالنسبة لهذا الفـرد أو لهـذه الطبقة، بل ما هي الحرية بالنسبة للإنسان كإنسان، يلتقي هنا الفلاسفة العرب المعاصرون بفلاسفة الماضي، وفلاسفة اليوم يرون المشكل في إطار علاقة الذات بـاللاذات يتصـورون الذات عقلاً أو نفسا أو جـوهرا أو مطلقًـا ثـم يتصـورون اللاذات مادة أو جسما أو طبيعة مخلوقـة. فيتصـورون أن الحرية قدرة أو استطاعة أو كسبا، قد يولدون الـذات مـن اللاذات أو ـ العكس لكنهم يتفقون جميعا في نظـرتهم إلـى الحرية كمفهوم مجرد يطبق على مثـل معـين، يعـالجون المسألة بطرق مختلفة من تحليل لغوي إلى وصف وجـودي إلى افتراض ماورائي ويستعملون أساليب متباينة من صـور شعرية إلى معقولات مجردة لكنهم ينظرون دائما إلى الحرية كمطلق [٢٤].

إننا بهذا اقتربنا بعض الشيء مما نريده لكن مـا زالـت المشكلة قائمة كيف يمكن تحديد مقولة الحرية في إطار هـذا البحث.

٣ - لنبذل محاولة أخيرة مع التعريف الفلسفي للحريـة: وهو يخبرنا أن الحرية بوجه عام حال الكائن الحي الـذي لا يخضع لقهر أو غلبة ويفعل طبقًا لطبيعته وإرادته وتصـدق على الكائنات الحية جميعها من نبات وحيوان وإنسـان [٢٥]. لذلك فالحرية تشير بصفة ابتدائية إلى ظرف يحققـه غيـاب الإجبار أو القسر كشرط ضروري، فنقول إن الإنسان حـر على قدر ما يستطيع أن يختار بين البدائل المتاحة لـه، مـا يفعله وأهدافه الخاصة وسبل سلوكه، وعلى قدر ما لا يكـون مجبرا على التصرف تصرفًا لم يختره هو نفسه أو يمنع من الاختيار أو من التصرف حسبما اختار وليس مفروضا عليه شيء بلا إمكانية أخرى [٢٦]. "فتظهر فكرة الاختيـار علـى اعتبار أن الحرية إن هي إلا المقدرة علـى فعـل شـيء أو الامتناع من فعله" [٢٧]. والاختبار هو الذي يحدد. وهو كمـا عرفه التوحيدي في المقابسات: إرادة تقدمتها روية مع تمييز، أما الفعل الحر فهو على حد تعبير الغزالي ما يصـدر عـن

الإرادة حقيقية، بينما الفاعل الحر هو من يصدر منه الفعـل مع الإرادة للفعل وعلى سبيل الاختيار ومع العلـم بـالمراد[٢٨]. وتصبح الحرية هي تلك الملكة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو لا عن أية إرادة أخرى غريبة عنه [٢٩].

ومن الممكن التمييز بصفة عامة بين نوعين للحرية حرية التنفيذ وحرية التصميم، والمقصود بحرية التنفيذ تلك المقدرة على العمل أو الامتناع عن العمل دون الخضوع لأي ضغط خارجي نحن هنا بإزاء حرية طبيعية أو فيزيائية تعبر عـن تلقائية الكائن الناطق واستقلاله الذاتي. الحرية بهذا المعنـى عبارة عن القدرة على المبادأة Initiative، مع انعدام كـل قسر خارجي، أما حرية التصميم فهي عبارة عـن المقـدرة على الاختيار حين نكون بإزاء فعلين مختلفين أو حينما يكون في وسعنا أن نفعل أو نمتنع عن الفعل [٣٠]. حرية التنفيذ هي حرية الفعل وملكتها الإرادة، وحرية التصـميم هـي حريـة القرار وملكتها الاختيار، الأولى تطبيق للثانية والثانية مقدمة شرطية للأولى. بعبارة أخرى هما وجهان لعملة واحدة. هكذا تتعضون مفاهيم الحرية والإرادة والاختيار.

على أن إمكانية الاختيار بين بديلين على الأقل هي الشرط الأساسي الذي تدور معه الحرية وجودا وعدما. "وتقرير أن الإنسان حر ليختار على الأقل بين فعلين ممكنين يعني أنه حر، ليس فقط بمعنى أنه قادر على فعل ما اختار أن يفعله، ولكنه أيضا حر بمعنى أنه ليس مجبرا على اختيار ما اختاره بواسطة علل خارجة عن نطاق تحكمه [(٣١)]. فالحرية أساسا كما يقول إريك فروم فرصة متاحة للفعل أكثر من أن تكون هي الفعل نفسه [(٣٢)].

والخلاصة أن الحرية هي انعدام القسر وتوافر البدائل لتختار الإرادة بينها وهذا التعريف الجامع المانع للحرية صحيح ونحن نقبله بل ونعتمده كأساس الحديث المقبل عن الحرية، بيد أنه ينطبق على كل وجوه الحرية المذكورة آنفًا وعلى سواها ولا يستبعد شيئًا منها ويوضح أكثر من كل ما سبق أن الحرية مقولة فضفاضة، وما زال السؤال ملحا كيف يمكن تحديد مشكلة الحرية التي تشغلنا في هذا الكتاب؟

٤ - الإجابة: مطروحة ضمنًا فيما سبق وصراحة في مقدمة الكتاب. فقد تبينت فصلاً تاما بين مستويين لمقولة

الحرية الإنسانية، بالانتباه إليه لا تعود مشكلة الحرية أكثـر تشتتًا ولا أقل تحددا من أية مشكلة أخرى.

ذلك أنه لابد من الفصل بين حرية الإنسان بوصفه كائنًـا في هذا الكون أو الوجود ذي البنية أو الطبيعة المعينة منـذ بدايته وحتى نهايته. (الحرية في المستوى الأول) وبين حرية الإنسان بوصفه كائنًا في جماعـة أو مجتمـع مـا يخضـع لتحولات ومتغيرات لا حصر لها عبر تاريخه (الحرية فـي المستوى الثاني).

الحرية من المستوى الأول حرية الإنسان بوصفه موجودا في هذا الوجود يمكن أن نسميها: ـ الحريـة الأنطولوجيـة لأنها تعتمد على طبيعة هذا الوجود وطبيعـة أحداثـه التـي تشكل أفعال الإنسان بعضا منها، فهل سياقها يستلزم أو على الأقل يسمح للإنسان بأن يمارس اختيارا؟ وبالتالي يتضـمن وضع الإنسان في هذا الوجود حرية حين يكون ثمـة بـديل للحدث بمعنى أنه يمكن ألا يحدث أو أن يحدث سواه، أو أن يحدث على نحو آخر، أم أن كل الأحداث وبالتالي كل أفعال الإنسان مقدرة سلفًا في طريق واحد لا سواه وكـل مفـاهيم

الحرية والإرادة والاختيار أوهام وأباطيل لا مكان لها في هذا الكون الذي نحيا فيه.

مشكلة الحرية بهذا المنظور إما أن تكون ميثولوجية [٣٣]، كأن تتدخل قوى أسطورية كالمويرا لتنفي حريـة الإنسـان وتلزمه بمصير محتوم مهما فعـل وبتصـرفات معينـة لا محيص له عنها. وإما أن تكون ثيولوجية [٣٤] دينيـة حـين يتعارض العلم المسبق ، وقدراته تعالى أو مشيئته الشـاملة مع إمكانية الاختيار أمام العبد، وأما أن تكـون ميتافيزيقيـة حين تضطلع الفلسفة برسم صورة لوجود حتمي، تنتفي فيـه أية حرية إنسانية، كتلك التي رسمها الرواقيون وسبينوزا، ثم أصبحت علمية حين تكفل العلم الحديث برسم هذه الصـورة الحتمية للعالم. إنها نفس أطوار كونت التي مرت بها الحتمية ثيولوجية ثم ميتافيزيقية ثم علمية ذلك أن **مشكلة هذه الحرية لا تتأتى إلا من الحتمية التي تنفيها**. وكما يقول برلين كـل صور الحتمية ترتد في النهاية إلى نموذج أو خطة أو مثـال أو أفكار، كائنة في العقل الإلهي أو فـي العقـل الكـوني، كأهداف أو ككليات تحقق نفسها تماما كعقليـات ميتافيزيقيـة كتبريرات ثيولوجية آتية من عالم آخر. إنها تشبع الرغبة في

المعرفة، ليس فقط معرفة كيف أو لماذا يوجد هـذا العـالم ولكن أيضا معرفة لماذا استحق أن يوجد ولماذا وجـد هـذا العالم على وجه الخصوص دون غيره، ولماذا لم يوجـد أي عالم على وجه الإطلاق. وكان الحل مطروحا في حدود قيم، إما مطمورة في الوقائع ذاتها وإما هي محتمة من علو أو من عمق متعال، كلها نظريات هي صور للحتمية، سواء أكانـت حتمية ثيولوجية أم استطيقية أم دينية أم ميتافيزيقية، أم فـي النهاية علمية ميكانيكية فإن الخاصة المشتركة بينها جميعـا هي أن حرية الفرد في الاختيار وهـم قـائم علـى الجهـل بالحقائق الذي يفترض أن ثمة مساحة معينة من حياة الإنسان لا تحددها قوانين سواء أكانت قوانين ثيولوجية أم ميتافيزيقية أم في النهاية قوانين تعبر عنها تعميمات العلم، تقدم المعرفة سيجعل مساحات جديدة من الخبرة محكومة بقوانين تُمكننـا من الاستدلال المنهجي والتنبؤ، وكلما عرفنـا أكثـر كلمـا ضاقت مساحة حرية الإنسان وبالتالي مسئوليته [٣٥]، حتـى تتلاشى تماما في النهاية حين يصل التقدم العلمي إلى الدرجة المنشودة.

أما الحرية في المستوى الثاني، فهي تأتي من طبيعة أو بنية الجماعة المعينة التي ينتمي إليها الفرد الباحث عن الحرية فقد لا تسمح بها، ولكن بالتغيير والتطوير يمكن أن تسمح بها، فهذه هي الحرية التي تستلزم جهاد الأبطال وتضحيات الرواد وأحيانًا استبسالهم واستشهادهم. المجتمعات كثيرة والجماعات أكثر، لذلك، إذا كانت الحرية في المستوى الأول لها صورة واحدة هي الحرية الأنطولوجية وعائق وحيد هو الحتمية، فإن الحرية في المستوى الثاني لها صور شتى وعوائق شتى، حسب منظور الاهتمام الفكري والعلمي إنها حريات بعدية عينية تعددية نسبية تطورية جزئية. كالحريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والشخصية والدينية والفنية والعلمية والفكرية والأكاديمية.. إلخ.

الحرية في مستواها الأول - الحرية الأنطولوجية - في حد ذاتها بغض النظر عن نتائج التنظير لها ليست خاضعة لأية متغيرات ولا درجات ولا جهود، فإما أنها كائنة وإما أنها غير كائنة. هي وضع أو بالأصح حيثية من حيثيات الوضع الذي وجد الإنسان نفسه فيه يمكنه فقط أن يعيه أو

يدركه. إنها تساؤل يجيب عليه العقل بشتى إمكانياتـه لـذلك فهي مشكلة فلسفية بحتة خالصة.

أما الحرية في المستوى الثاني فكسب يحـرزه الإنسـان، ونتيجة تسفر عنها جهود الدعاة وكفاح المصلحين، وفيهـا ـ أو من أجلها ـ تتشابك نظريات الفلاسفة أو جهـودهم مـع جهـود الجميـع: الاجتمـاعيين والسياسـيين والتربـويين والسيكولوجيين والمجددين والرواد والمبدعين..

الحرية في المستوى الأول هي حرية الموقف الوجـودي المطلق، أما في المستوى الثاني فهي حرية الموقف الجمعـي النسبي، لذلك فالأولى مطلقة لا يمكن أن تكـون نسـبية، لا أجزاء لها ولا درجات، أما الحرية في المستوى الثاني فهـي نسبية لا يمكن أن تكون مطلقـة ولا تتحقـق إلا بـدرجات متفاوتة. الحرية في المستوى الأول يندرج تحتهـا كـل مـا يسمى بميتافيزيقيات الحرية وتجريداتها وكلياتهـا، والمعبـر الرسمي والشرعي، بل والأوحد عنها، نظرية اللاحتمية، أما الحرية في المستوى الثاني فيندرج تحتها كـل مـا يسـمى بوضعيات الحرية وتمثيلاتها، المعبرون عنها كثيـرون، وإن كان أشهرهم النظرية الليبرالية المعبرة عن الحرية السياسية

والاقتصادية، وبشيء من التجاوز نقـول وأيضـا الحريـة الاجتماعية والشخصية. وإذا أخذنا بالتقسيم الشهير للحريـة إلى حرية سالبة تعني مجرد انتفاء عوائق الحرية، وحريـة موجبة تعني تعيين مجال محدد يمارس الإنسان فيه حريتـه لقلنا إن الحرية من المستوى الأول سالبة (انتفـاء الحتميـة) والحرية من المستوى الثاني موجبة، الحريـة الأنطولوجيـة الحقيقية لن تكون إلا سالبة ولا يمكن منطقيا أن تأتي إلا من اللاحتمية الأنطولوجية. وأخيرا إذا رمنا دقة المصطلح لقلنـا إن المستوى الأول حرية Freedom والمستوى الثاني تحرر Liberty. وقد توجد حرية بغير أن يتحرر بها الإنسان، على أن الحرية في مستواها الأول - الحرية الأنطولوجيـة هـي الأساس الأولي والشرط اللزومـي والمسـوغ الضـروري للحرية في مستواها الثاني والذي بدونه تنتفي أية مشـروعية للبحث عنها. لأن كل تلك الحريات العينية الجزئية البعديـة كائنة بالطبع في هذا الكون، ولو كانت كل أحداثـه محتمـة سلفًا في تسلسل علي بدء ببدء هذا الكون، يجعـل كـل مـا يحدث لابد وأن يحدث ويستحيل أن يحدث سواء فما جـدوى اكتساب الحرية السياسية مثلاً أو عدم اكتسـابها طالمـا أن

وقائع التاريخ ككل أحداث هذا الوجود محتومة؟ وما جـدوى تحمل مسئولية الحرية الشخصية أو عدم تحملهـا طالمـا أن عوامل الوراثة والبيئة قد حتمت سـلفًا ردود أفعـال معينـة وبالتالي قرارات وتصرفات معينة بل وطالما أن مسار حياتي قطرة من طوفان الأحداث الكونية السائرة في المسار المحتوم وهلم جرا.

على هذا لابد من إثبات الحريـة الأنطولوجيـة، بعبـارة أخرى، الوعي بها وإدراكها قبل أي محاولـة للبحـث عـن حريات عينية على المستوى الثاني، وإلا وقعنا فـي ابتسـار النظرة أو التناقض الذاتي ثم الانفصام أو الشيزوفرينيا.

الحرية الأنطولوجية وضع وجودي، حيثية مـن حيثيـات الوجود الإنساني، تساؤل يثيره مجرد وجود الإنسان في هذا الوجود، لذلك فهي في واقع الأمر تلـك المشـكلة الفلسـفية العريقة التي انشغل بها الفلاسفة منذ ديمقريطس وحتى الآن، أما الحرية في المستوى الثاني فلم تظهر كمشكلة حادة تتطلب النظر والتنظير فضلاً عن العمل – إلا مع الفلسفة الحديثـة كنتيجة للتطور التاريخي الحضاري الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والذي فجرته عوامل شتى على رأسها تقدم العلـم

وبدء فعالية قواه التكنولوجية، كانت الحضـارات الشـرقية القديمة*، كما أوضح هيجل، تسلم بالحرية العينيـة لرجـل واحد هو الحاكم أو الأب والعبودية لكل من سواه.

وحين أتت الحضارة الإغريقية ورغـم تضـررها مـن الطغيان، لاسيما بعد اتصالها أو قهرها عسكريا على الأقـل للحضارة الفارسية ورؤيتها لنظام الملكية المطلق فيها وفـي مقابل نظام المساواة الغريب في اسبرطة [٣٦] وعلى الـرغم أيضا من الحرية السياسية بمعنى استقلال الدولة دولة المدينة بالنظر إلى الخارج والديمقراطية في داخلها كانـت شـعارا مرفوعا استخدمه على الدوام كتاب التاريخ منذ أواخر القرن الخامس عشر ق. م. وأنها انتقلت من اليونان إلى الرومـان [٣٧] على الرغم من هذا فإن الإغريق أحرزوا تقدما كميـا لا كيفيا، وكميا غير ذي بال. فكانت الحرية كل الحرية للمواطن الأثيني والعبودية للنساء والرقيق والأجانـب، ولـم تتغيـر الأحوال الاجتماعية كثيرا في العصـور الوسـطى، وحتـى أفولها لم يلح على الأذهان تساؤل حاد بشـأن الحريـة فـي مستواها الثاني، وحين انتهت العصور الوسـطى وتخلقـت البيئة الحضارية للعصر الحـديث، عصـر العلـم الحـديث

والفلسفة الحديثة، ألقى العلم على كاهل الوجـود كـل تلـك الحتمية التي رأيناها، فهدد بل خنق الحرية الأنطولوجية حتى اعتراها الذبول وشحوب الموت. وفي الوقت نفسه تكاتفـت العوامل الأيديولوجية والاجتماعية والاقتصـادية لتترعـرع حريات المستوى الثاني كائنًا غضـا يافعـا جـذابا يسـتأثر بالاهتمام، ولكنه بغير أساسه، الحرية الأنطولوجيـة، كـائن ينمو مجتث الجذور بالوجود أو الواقع الأنطولوجي، ليـدب الفصام في قلب مشكلة الحرية يسفر في النهاية عن التنـائي الشاسع بين مستوييها أو شطريها حتـى أبـاح المفكـرون لأنفسهم بوعي أو بدون وعي إنكار شطر والإقرار بـالآخر، فتفاقمت هلامية الحرية، كدالة من دوال الشيزوفرينيا التـي تلخص الآثار الوبيلة لمعضل الحرية فـي العـالم الحتمـي، والتي سيوضحها الفصل الثالث (ف ١٨).

وإذا وضعنا في الاعتبار الفصل بين مستويي الحرية ثـم تمكنا من إرساء المستوى الأول للحرية الأنطولوجية ثابتـة مكينة أمكن أن تترى كل الجهود النظرية والعمليـة لتشـييد حريات المستوى الثاني بمنجاة مـن الشـيزوفرينيا. علـى الإجمال أنه طريق يفضي إلى تحقيق الأهداف المطروحة في

مقدمة البحث، ولكن هذا البحث في حد ذاته الذي عرضـت مقدمته الصورة أو بالأحرى الصورتين الأنطولوجيتين اللتين رسمهما العلم في انقلابه من الحتمية إلى اللاحتمية مخـتص بالبحث في الحرية بمستواها الأول أي الأنطولوجية والتـي هي ببساطة غير كائنة في العالم الحتمي، وكائنة في العـالم اللاحتمي، على أن هذا في الواقع ليس بالأمر البسيط.

* * *

هوامش

١- فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة وتقديم د. معن زيادة ود. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي بليبيا فرع بيروت، ١٩٧٨، ص ١٥.

2- See: Patrick Gardiner, Freedom as an aesthetic idea, in. the idea of freedom, by Allan Rysn (ed), Oxford university press 1979, p. p 27: 39.

٣- د. عبد ا العروي مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربـي، الدار البيضاء المغرب سنة ١٩٨١، ص ١٠٨.

4- Isiah Berlin, Four essays on liberty, p. 121.

٥- د. فؤاد زكريا، العلم والحرية الشخصية مقال بمجلـة الفكـر المعاصر الكويت المجلد الأول العدد الرابع.

6- William Litlle (Ed), The shorter Oxford English diction. Ary, Vol., Clarendon press, Oxford, 3 RD., 1973, p. 803.

7- Webesters Seventh new collegiate dictionary, G & C Merrian co., U. S. A., 1969 p. 333.

٨- الفيلولوجي أي اللغوي البحت، الفيلولوجيا هي علم فقه اللغة.

٩- ترمينولوجي نسبة إلى الترمينولوجيا، وهي علم المصطلح.

١٠- الـرازي، مختـار الصـحاح، ص ١٤٦ ـ ١٤٧. وأيضـا المقري، المصباح المنير ج ١ ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

١١- ابن منظور، لسان العرب، ج ٥ ص ٥٥.

١٢- روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام. ص ٢٣.

١٣- عبد ا   العروي، مفهوم الحرية. ص ١٣.

١٤- عبد ا   العروي، مفهوم الحرية. ص ١٣.

١٥- المرجع السابق ص ١٥.

١٦- المرجع السابق، ص ١٤.

١٧- أميرة حلمي مطر، فكرة الطبيعة في الفلسفة اليونانيـة حتـى أفلاطون، رسالة ماجستير، ص ٧٠.

18- R. G Collingwood, The idea of nature, clarendon press, Oxford, 2nd Ed. P. p 93 – 94.

١٩- نسبة إلى سيمانطيقا، وهو علم دلالة الألفـاظ وتطـور هـذه الدلالة.

٢٠- روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ص ٢٣.

٢١- المرجع السابق، ص ٢٢.

٢٢- المرجع السابق، ص ٢٣.

٢٣- المرجع السابق، ص ٢٧.

٢٤- د. عبد ا   العروي، مفهوم الحرية، ص ٦، ٧.

٢٥- المعجم اللغوي، المعجم الفلسفي، ص ٧١.

26- Encyclopedia for philosophy, Vol, 3, p. 222.

٢٧- د. زكريا إبراهيم، مشكلات الحرية، مكتبة مصر، القـاهرة، سنة ١٩٧٢، ص ٢١.

٢٨- المرجع السابق، ص ١٩.

٢٩- المرجع السابق، ص ١٨.

٣٠- المرجع السابق، ص ١٩.

31- Isaiah Berlin, Four essays on Liberty, Oxford University press, 1975. p. X 1.

32- Ibid. p. xliii.

٣٣- أي أسطورية، نسبة إلى الميثولوجي وهو علم الأساطير.

٣٤- أي لاهوتية.

35- Ibid, p. 58.

36- See: Arnomilano, Persian Empire and Greek Freedom. In: The idea of freedom, by Alan Ryan (Ed). P p: 139: 151.

٣٧- أولاف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرني، النهضة، القاهرة، سنة ١٩٧٦، ص ٢٤٧.

* * *

الفصل الثاني

معضل الحرية في عالم العلم الحتمي

٥ - نحن الآن في العصر الحتمي بإزاء الصـورة التـي رسمتها أبستمولوجية العلم لهذا الكون الذي يحيا فيه الإنسان ويمارس أنشطته وأفعاله، لتندرج في تيار الأحداث. وقد رأينا كيف انساق هذا التيار في تسلسل حتمي كل حـدث سـواء فيزيـائي أو كيميـائي أو بيولـوجي أو سـيكولوجي أو سيسيولوجي أو تاريخي.. إلخ، حدوثه ضـروري وحـدوث سواه مستحيل ومعنى هذا انتفاء بدائل للحدث، وقد رأينـا أن البدائل هي أساس الحرية، كل حدث محتوم لأنه معلول بمـا سبقه وعلة لما يلحقه، إذن فكل فعل من أفعال الإنسان هكذا، ولو وجد عقل لابلاس الفائق، فيستطيع التنبؤ بما يفعله كـل شخص في كل لحظة وعلى أقل الفروض حين يوجد نسـق العلم السيكولوجي المماثل في نضجه وتطوره لنسـق العلـم الفيزيائي سيستطيع عالم النفس أن يتنبأ يقينًا بسلوك الشخص المحتوم عليه أن يفعله حين يتعرض لموقف معين تماما كما يتنبأ عالم الكيمياء بسلوك الماء المحتوم حدوثه حين يتعرض

الماء لدرجة حرارة معينة، وبهذا العلم اليقينـي الشـامل لا بدائل أمام الإنسان ليختار منها فقط الحدث الواحد والوحيـد المحتم أنطولوجيا بالعقل وأبسـتمولوجيا بالقـانون، فكيـف الاختيار ومن أين الحرية؟ وأي دور للإرادة؟!

الحتمية العلمية تعني أن كـل حـدث محـتم بسـوابقه، والمستقبل لهذا وليد للماضي ومن ثم فـإن أفعـال الإنسـان بدورها هكذا محتمة بسوابقها، أي عللهـا، ومسـتقبله وليـد ماضيه، قراراته وأفعاله المقبلة معلول حتمي للعلـل البيئيـة والوراثية التي حددت في الماضي شخصيته فحتمـت ردود أفعاله، وتماما كما استطاع العلم التنبـؤ اليقينـي بكسـوف الشمس وخسوف القمر، فسـوف يسـتطيع التنبـؤ اليقينـي بالمشروب الذي يختاره الشـخص فـي اللحظـة المعينـة، وبالمصيف الذي يختاره لقضاء إجازته وبالثوب الذي سينتقيه وبالثورة التي سيقودها، وبالجريمة التي سيرتكبها، وبالمعونة التي سيتبرع بها، وبالكشف العلمي الـذي سيتوصـل إليـه وبالعمل الفني الذي سيبدعه، وبالعاطفة التي سيعيشـها، بـل وبكل حرف يتفوه به وبكل إيماءة تصدر عنه.. إلخ وإذا كنا لا نستطيع الآن التنبؤ بهذا فتماما كما كنا منذ مئات الأعـوام

لا نستطيع التنبؤ بكسوف الشمس وخسوف القمـر، المسـألة مجرد حدود للجهل ستتقلص بمرور الأيـام وبتقـدم العلـوم خصوصا علم النفس وسائر علوم الإنسان، حتى نصل إلـى اليوم الذي ندرك فيه آفاق الحتمية الشاملة الكاملة ولا يبقـى مجال لحتمية مجهولة فنتصور أن هذا المجال مجال الحرية. الإرادة ووهم الحرية إذن كسائر شياطين التخلف تولد وتحيا في ظلام الجهل، ونور العرفان كفيل بوأدها، وحينما يتحقـق نسق العلم الكامل سيعم نوره فيلغي افتراض الحرية نهائيا!!!

على أن الحتمية العلمية لم تكن في حاجة إلى أن تنتظـر ريثما يتحقق نسق العلم الكامل، أو حتى نشأة العلوم الحتميـة الإنسانية لكي تنفي حرية الإنسان ولا حتى كانت في حاجـة ماسة لذلك التأويل الذاتي لحدود الجهل الأبستمولوجي، لتنزه الواقع الأنطولوجي من أية شبهة حرية من حيث كانت تنزهه من أية شبهة لا حتمية.. كلا لم تكن الحتمية العلمية في حاجة ماسة، لكل هذا. لأننا رأيناها بـدأت فـي أولـى خطواتهـا بالحتمية الفلكية وبهذا استطاع مبـدأ الحتميـة أن يواصـل مسيرته بغير انقطاع عبر التاريخ، ويمارس دوره المطرد في نفي الحرية وبغير أن يعرقل هذا الاطراد الانقلاب الجـذري

الذي أحدثته ثورة العلم الحتمي، فهذه المرحلة المبكـرة مـن العلم الحتمي كانت خطوة حاسمة للانتقال من علـم التنجـيم الخرافي إلى علم الفلك الوضعي، كمقدمة لنقل بقيـة أفـرع العلم إلى المرحلة الحتمية الوضعية، بيد أن العقول كانـت ـ ولعل بعضها لا يزال حتى الآن ـ مشبعة بمقـدرة التنجـيم على قراءة الطالع والتنبؤ بمصائر الأشخاص، ولما كان علم التنجيم يزعم أنه يفعل هذا عـن طريـق حركـات النجـوم والكواكب فبمجرد أن أتانا العلم الحتمـي بـأول مراسـيمه الحتمية أي بأن حركات النجوم والكواكب خاضعة لضرورة الحتمية العلّية، إلا وكان هذا المرسوم يعني أيضا أن مصائر البشر بدورها هكذا.

على هذا النحو انقضت الحتمية العلمية بـأولى خطواتهـا الغضة على حرية الإنسان لتلازمه بالمحتوم، وبمرور الأعوام تجاوزت الحتمية ميدان الفلك لتصل إلى كل الميادين الواحـد بعد الآخر، وكل ميدان تفرض سطوتها عليه يؤكد من جانبه نفي حرية الإنسان حتى وصـلت إلـى غايتهـا بالتفسـير الميكانيكي الجامع لكل ظواهر الوجود "والذي يعتبر العـالم دائرة مقفلة من الحوادث يتصل بعضها ببعض اتصالاً عليـا

بحتًا لا دخل لاختيار الإنسان فيه وأن كل ما يحدث قد قـدر أزلاً وأحصي عددا كما لو كان نتيجة لعملية حسابية عظمـى قام بها عقل حاسب [1]. إننا بإزاء عالم حتمي كامل، ولـيس ثمة مجال لتدخل أي شيء من خارجه، كما نصـت قـوانين الحفظ والبقاء كل ما يحدث في مثل هذا العالم قد تحتم مـن قبل فيزيقيا بما في ذلك كل حركاتنا وبالتالي كل أفعالنا ومن ثم فإن كل أفكارنا ومشاعرنا ومجهوداتنا لا يمكن أن يكـون لها تأثير فعلي على ما يحدث في العالم الفيزيقي، إنها إن لـم تكن محض أوهام فهي على أحسن الفروض نوافل ومنتجات جانبية وظواهر فرعية للأحداث الفيزيائيـة [2]. ولـم يكـن الوعي مشكلة أمام الحتميين، بعضهم اعترف به كعلة للسلوك وظل السلوك محتوما على أساس أن الوعي بدوره معلـول لعلة أسبق، بعبارة أخرى الوعي يندرج في التسلسل العلّـي ليغدو هو ذاته محتوما بسوابقه، والـبعض اعتبـر الـوعي محض ظاهرة فرعية ثانوية وليس علة، وفي كلتا الحـالتين التفسير الميكانيكي يحكم قبضته على العالم. فلـن يسـتطيع الإنسان أن يفر من هذه الحتمية الميكانيكية الشاملة، يا ليـت

فحسب بل هرولت إلى رحابها علوم الإنسان الناشئة حـديثًا وهي بعد قاصرة لم تستقم قامتها.

أصبح الفكر يفسر على أنـه نشـاط ميكـانيكي للمـخ، والعاطفة على أنها نشاط ميكانيكي للجسد، وتصوروا أنه إذا أمكن تقصي كل التغيرات الفيزيائية والكيميائية التي تحـدث في المخ والجسم لأمكننا ولو من حيث المبدأ أن نستدل على كل الخبرات الذهنيـة والعاطفيـة الخاصـة بالفعـل الـذي يصاحبها، فإذا كانت التغيرات المادية مرتبطة بسلسـلة مـن العلل فلابد وأن الخبرات الذهنية والعاطفية مترابطة أيضـا بنفس الأسلوب ولم يعد هناك مجال لحرية الإرادة [٣].

وكما أوضحنا حتى ولو كان الـوعي - ولـيس العلـل الفيزيقية - هو العلة المباشرة للسلوك فإن الـوعي محتـوم بعلل بسوابقه وبالتالي فإن السلوك بدوره هكذا. رفض هـذا يعني رفض إمكانية الفهم العلمي لسلوك الإنسان (قد رأينا في المقدمة كيف أصـبح التفسـير العلمـي مطابقًـا للتفسـير الميكانيكي) وبهذا يتأكد مرة أخرى أن تصور الحرية محض وهم ناشئ من الجهل.

يستبعد التفسير الميكانيكي مقولة الحرية جملة وتفصـيلاً لأنه يستبعد أية إمكانية لأي دور تقوم به ولأي حيـز لهـا، ولأي منشأ لها أو أصل ولأي هدف لها أو داعٍ، ذلـك لأنـه يسحق تماما كل وأي محاولة لتفسير السلوك الإنسـاني فـي حدود الاختيار والأهداف والعقائد والنوايا [٤]. كلها مفاهيم أو محاولات - تطيح بها نظريات الفيسيولوجيا العصبية وحين أصبح الفعل المعين والحركة المعينة للإنسان خاضعة بالكلية للتفسير الميكانيكي والذي هو محض تفسير حركي فيزيقـي ولدرجة أن كل تفسير سواه عقيم وباطل [٥]. فقد أصبح لزاما على مقولة الحرية الإنسانية أن تغادر هذا الوجود، ومعها كل مفاهيم الأغراض والأهداف والغايات والمثـل العليـا التـي تسعى هذه الحرية إليها لكي تكون حريـة إنسـانية واعيـة، أوليس التفسير الميكانيكي هو التفسير الحتمي هـو التفسـير العلّي بالعوامل السـابقة؟ وأي تفسـير بالهـدف أو الغايـة المستقبلية إهدار للعملية ورجعة تقهقرية إلى العصر المتخلف السابق على الحتمية عصر الغائية، هكذا أصـبحنا دمـى لا حول لها ولا حيلة في يد الحتمية الكونية بقوانينها الميكانيكية وعواملها العلّية، التي تحدد طريقًا نحن فيـه سـائرون، أو

بالأحرى مسيرون، وإن تصورنا أننا متجهون بالإرادة الحرة نحو قرار أو اختيار أو هدف أو غاية فذلك لأننا عميان وإن كنا نبصر، صم وإن كنا نسمع، عميان وصم عـن القـوى العلية الكائنة في الخلف.

العلية إذن هي مربط الفرس والكفيلـة وحـدها بتصـدر الواجهة في مواجهة حرية الإنسان وحقًا إن العلية مجرد وجه آخر للحتمية إلا أنها على أية حال أكثر من الحتمية تحديـدا فهل يمكن الاستفادة من هذا التحديد في إيجاد مجال للحريـة الإنسانية؟

٦ ـ معضل الحرية/ العلّيـة: لنتذكر أننا الآن في العصر الحتمي، وكنا قد رأينا كيف امتد نطاق العليـة مـن الحـس المشترك إلى الفكر الفلسفي إلى العلم البحت، فاندرجت كـل أحداث الوجود ـ ومن ضمنها الأفعال الإنسانية في التسلسل العلّي الأنطولوجي، وأصبحت كل فاعلية مؤثرة أو قوة مغيرة علة معلولها الأثر أو التغير الذي هو الحدث موضع البحث، ولما كنا نرفض المفاهيم الصوفية والرومانتيكية وغيرها من مفاهيم لا معقولة للحرية، ونتمسك بالمفهوم الواقعي بمعنـى الواقعية (٦) المحدثة ـ للحرية الأنطولوجيـة أي باعتبارهـا

محدثة أو مساهمة في إحداث فعل الفاعل، فإن هـذا يجعـل السبيل الأوحد والذي لا سبيل سواه إنما في جعل الحرية علة معاولها فعل الفاعـل ومـن الناحيـة الأخـرى - الناحيـة الأبستمولوجية فإن تعقل أو تفسير أو فهم أي حدث إنما هـو تعليله بطريقة معينة، لأن أي تفكير عقلاني موضوعي فـي هذا الوجود قد أصبح تفكيرا علّيا. فالعلّية كما قال كانط مـن الشروط القبلية للعقل ولا سبيل إلى تجاوز معطيات الحواس بدونها وبالتالي إذا كان ثمة فعل حر فلابد وأن يكون معلولاً بطريقة معينة.

فهل يمكن هذا؟ هل يمكن أن تندرج الحريـة الإنسـانية وفعلها الحر في سياق العلية الأنطولوجية والأبسـتمولوجية؟ لو قلنا: "الفاعل سيفعل الفعل إذا أراد أن يفعلـه فهـل هـذا عرض علّي للفعل الحر؟ على أساس أنه إذا كانـت الإرادة معللة للفعل فهي بالتالي قوة علّية يملكها الفرد، فيصبح الفعل الحر هو الفعل الذي أحدث تغييرا في الفاعل جعلـه يحـدث شيئًا ما خارجه، وهذا في الواقع هو المعنى الطبيعي للقـوة العلّية المعزوة للشخص إن له قوة تعال حدوث أشـياء، (٧). وبهذا يصبح الفعل الحر معللاً بطريقة معينة.

ولكن، ما الذي أحدث تغيرا جعل الفاعل يحـدث تغييـرا خارجه؟ إن أية إجابة على هذا السؤال تجعل العامل العلّـي، الذي افترضنا أنه الحرية، معلولة لقوة قبلهـا أي محصـلة ضرورية لها، والضرورة هي النقيض المنطقي للحرية، ثم، إذا كانت الحرية التي هي قوة علية للفاعل تـؤدي دورهـا حينما تتحقق ظروف معينة، وأن "نقول متى يكـون الفاعـل حرا في أداء الفعل بإرادته فإن هذا يعني طرح الشروط التي سيؤدي فيها الفعل، وتفسير أداء الفعل الإرادي يعني أن هذه الظروف قد تحققت [٨]. وأن العوامل العليـة ـ بمـا فيهـا الحرية المفترضة عبثًا قد اكتملت وبالتالي فإن الفعل المعلول قد تحتم فأين هي الحرية؟ فضلاً عن أن سلسلة العوامل العلية تمتد إلى مدى بعيد جدا خارج الفاعل لنجده يقع فـي موقـع متأخر منها ليصبح هو ذاته بكل مكوناته سـواء افترضـنا الحرية فيها أو لم نفترضها مجرد حصيلة أو معـول للعلـل التي حتمت وضعه وتكوينه وبالتالي حتمت فعلـه، أمـا إذا طرحنا الحرية جانبا وعللنا الفعل بالنوايا والدوافع والرغبات والغرائز فقد وقعنا في شراك الحتميـة العلميـة مباشـرة، ستصبح هذه العوامل التي حـددتها الوراثـة والبيئـة علـة

ضرورية والفعل الإنساني معلول حتمي لها، والخلاصـة أن مجرد كينونة العلية في العقل أو في الواقع كفيلة باستبعاد لا الحرية فحسب بل مشكلة الحرية بأسرها عن بكرة أبيها.

وقد حاول جورج مور تحليل الفعل الحر تحلـيلاً عليـا، وعلى الأساس المتفق عليه دائما من أن البدائل أو البـديلين على الأقل، الشرط الأولي لأنه حرية فجاء تحليله في ثـلاث قضايا. الأوليان متضمنتان صراحة والثالثة ضمنًا:

١) كنت أستطيع، تعني ببساطة: كنت أستطيع إذا كنـت قد اخترت.

٢) يمكن إحلال "كان يجب علي إذا كنت قد اختـرت"، محل "كنت أستطيع إذا كنت قد اخترت".

٣) "إذا" في هذين التعبيرين، تطرح شروطًا علّية يترتب عليها إنني كنت أستطيع أو كان يجب أن أفعل غيـر الذي فعلته فعلاً [٩].

وعلى الرغم من أن هذا التحليل بطبيعة حالـة التحليـل تحصيل حاصل لا ينفي ولا يثبت شيئًا، فـإن بقيـة جهـود الاتجاه التحليلي مع فلاسفة اللغة الجاريـة أوسـتن ورايـل واستراوسون قد أثبتت أن أية محاولة للتحليل العلّـي للفعـل

الإرادي خاطئة هذه بالطبع هي النتيجة المنطقية الواضحة التي تنفي حتى الاحتياج لكل هذا القيل والقال، لأن مجرد مقولة العلّية كفيلة بدحض مقولة الحرية دحضا منطقيا، أي ضروريا من أية وجهة للنظر، كالآتي: العلية تعني أساسا العلة الكافية والآن إما أن يكون للفعل الحر عللاً كافية أو لا يكون له، إن كان له كل محتما بها وبالتالي لم يكن حرا، إن لم يكن له علة لما كان قد حدث وبالتالي فإن الفعل الحر لا وجود له، ومن الناحية الأخرى فإن محاولة تعليل "الفعل الحر مسألة متناقضة فطرح الإرادة الحرة طرح لفرض (عامل أولي) مجرد التساؤل عن مزيد من التفسير له خلاف محال" Absurd [١٠].

الخلاصة أن العلّية والحرية تستبعد كل منهما الأخرى، إما هذه وإما تلك والثالث مرفوع، وبالتالي لا أمل في أي حديث عن الحرية في العالم العلّي الذي هو العالم الحتمي.

٧ ـ **حجج الحتمية**: كل قانون يتوصل إليه العلم الحتمي مهما كان كليا أو جزئيا إنما هو حجة من حجج الحتمية العلمية لتنفي بها حرية الإنسان، ومع هذا، لا بأس بشيء من التجريد يجعلنا نجمل هذه الحجج.

أ- وفي مقال وجيز أجمل هيرمان هاريل هورن (١٨٧٤ ـ ١٩٤٦) ـ على الرغم من أنه هو نفسه لـيس حتميـا ـ خلاصة الحجج التي تحاصر بها الحتميـة العلميـة حريـة الإنسان للقضاء عليها، وبالطبع كل مـن العلـوم الطبيعيـة والعلوم الإنسانية تتكاتف لاستبعاد الحرية ويردف هورن هذا بأنه حتى الأخلاق والثيولوجيا قد تتطلـب منظـورا حتميـا للسلوك الإنساني، مع ملاحظة أننا جميعا يمكـن أن نكـون حتميين بناء على هذه الحجج وأيا كانت مشـاربنا الفلسـفية، لأنها حجج مشتقة من العلـم ذي الموضـوعية الأنمـوذج، وخلاصة هذه الحجج فيما يلي:

أ- **حجة الفيزياء**: تقوم على مبدأ "بقاء الطاقة الكلية للعالم ثابتة"، فقط خاضعة للتحولات من صورة لأخرى كمـا تتحول من صورة الحرارة إلى صورة الضوء مـثلاً، غير أنها ليست خاضعة للزيادة ولا للنقصان وهذا يعني أن أية حركة لأي جسم قابلة تماما للشرح فـي حـدود ظروف فيزيائية سابقة، وهذا يعني أن أفعـال الجسـم الإنساني تعللها ميكانيكيا الظروف السابقة للجسم والعقل بغير إشارة للعقل الفردي بنواياه وأغراضه، إذن فليست

تساهم حرية الإنسان في سلوكه، ذلك أن أفعاله محتومة فيزيائيا من كل الوجوه، فإذا سببت حالة الإرادة التـي هي عقلية حركة للجسد الذي هو فيزيقي، فإن الطاقـة الفيزيائية للعالم سوف تزداد مما ينـاقض الافتـراض الكوني الذي يسلم به الفيزيائيون، على هـذا فبالنسـبة للفيزياء ليست إرادة الإنسان علة Vera لتفسير حركات الجسد الفيزيقية.

ب- **حجة البيولوجيا**: وهي حجة يجعلها فـرض التطـور الداروني في المقدمة. وتعتمد على فـرض البيولوجيـا القائل إن أي كائن حي يمكن تفسيره بصـورة ملائمـة تماما وفقط عن طريق الإشارة إلى وراثته وبيئته، هذان العاملان الفعليان، وتقاطعهما يفسر تماما كل حركـات الكائن الحي، أي مخلوق إنما هي مركب مـن قـدرات وردود أفعال للمنبهات، القدرات مأخوذة من الوراثـة، وردود الأفعال من البيئة، وهذا التفسير ملائـم تمامـا للحيوانات الدنيا فلماذا لا يلائم أيضا الحيوان الأعلى أي الإنسان.

ج- **حجة الفسيولوجيا**: رأينا في المقدمة كيـف أن علـوم الحياة والفسيولوجيا قد استعارت مناهج التفسـير مـن العلوم الفيزيوكيميائية التي تتناول المادة الجامدة، وكما يقول هورن، سوف يتجلى هذا في حجة الحتمية القائمة على الفسيولوجيا، وتقوم هذه الحجة على افتراض الآلة الإنسانية الذي ورد مرارا وتكرارا إبان رحلتنـا مـع الحتمية العلمية خصوصـا حـين التعـرض للحتميـة البيولوجية، وإذا كان الإنسان آلة فلابد وأنه آلة واعية، إذ لا يمكن إنكار الوعي، بيد أن الحتمية الفسـيولوجية تنكر أية فعالية للوعي فكل أفعال الإنسان على الـرغم من تعقدها إنما تعمل بموجب النمط الآلي الأوتوماتيكي، وقد تكون مصحوبة بالوعي، ولكنه على أية حال لا يقع في سلسلة الظواهر العلية بل يقـع خارجهـا بوصـفه ظاهرة خارجية Ep 1 – Phenomenon علـى حـد تعبير هكسلي. وإذا كان الإنسان آلة واعية فسيبدو عمل الإرادة الحرة، أي أن يحدد الاختيار السلوك كما لو كان معجزة. على أن السماح بالمعجزات يناقض كل أسـس العلم الذي لا يعترف إلا بسلسلة العلـل والمعلـولات،

لذلك لابد وأن يرفض العلم كل العوامل الروحية على أسسه النظرية والعملية على السواء.

د- **قانون العلية**: وقد رأيناه العمود الفقري للعلم الحتمي، والذي تصور علماؤه أنه علم علّي، وحجة الحتمية القائمة عليه تسير كالآتي:

كل العلل المتماثلة لها معلولات متماثلة، المعلول يماثل العلة حتى أنه محض ترجمة لها، والآن نجد أن التصرف الإنساني هو بالطبع معلول فيزيقي، ومن ثم نتوقع أن تجد له بالضرورة علة فيزيقية - العلة الفيزيقية تستبعد من طبيعة الحالة أية علة غير فيزيقية، ومن ثم فإن الإرادة الإنسانية بالطبع لن تعلل شيئًا، وحركات الإنسان والكلب والحجر والشجر كلها متماثلة في أنها تعود إلى ظروف فيزيقية سابقة، وهذه الظروف الفيزيقية بوصفها العلة تحدد هي فقط بمفردها، المعلول، وتماما كما أننا لم نعد نستطيع تفسير الضوء في المصطلحات الفيزيائية على أنه سهام جوبيتر فإننا بالمثل لم نعد نستطيع تفسير أفعال إنسان ما بالإشارة إلى ما تنتويه روحه.

٥- **حجة فلسفة العلم للطبيعة**: وهي مجـرد تعمـيم لكـل الحجج الأربع السابقة، وفلسفة الطبيعة نظريـة عامـة مفسرة لكل حدوثات الطبيعة وقـد رأينـا أن المثـال الميكانيكي هو مثال التفسـير العلمـي فـي الفيزيـاء، والكيمياء والبيولوجيا والفسيولوجيا.. وسواها من العلوم وليست الأحداث تحدث لأن أي شخص أو أي إرادة قد شاءتها أن تحدث، إنها تحدث لأنه كان عليها أن تحدث وكان لابد وأن تحدث. وإيجاد الرابطة الضرورية بـين حدوثات الطبيعية هي مهمة العلم وبواسـطة الفـرض الميكانيكي، نجد أن الكون كليـا وجزئيـا - محكـوم بالقانون الميكانيكي ومجال القانون كوني كلـي، بينمـا الإنسان مخلوق ضئيل جدا على أرض ضـئيلة، هـي ذاتها كوكب صغير نسبيا، في واحد من أصغر الـنظم الفلكية، بين عدد ضخم لا محدود من الأنظمة الفلكيـة التي تملأ هذا الكون، إن الكون نظام فيزيقي تعمل فيـه القوانين، وما الإنسان إلا أصغر جزء من هـذه الآلـة الكونية فكيف يمكنه إذن أن يفعل غير ما يفعلـه؟ أمـا عمل الإرادة الحرة الفردية فلا يقحم إلا كنزوة أو هوى،

أو بالكثير مصادفة، في قلب كون كل حركاته محتمة ميكانيكيا حتى أن ملاحظًا ذا علم شامل، يلاحظ الوضع الحاضر يمكنه أن يتنبأ تنبؤًا معصوما من الخطأ بكل ما سيكون في المستقبل.. كما أخبرنا لابلاس، وكما أوضحت المقدمة تطرق مثال الحتمية العلمية، حتى وصل إلى العلوم التي تدرس الظواهر العقلية الإنسانية فاقتحمت الحتمية العلمية الحرية والإرادة الإنسانية، وكان اقتحاما مظفرا أسفر عن حجة مباشرة تماما هي:

و- **حجة علم النفس**: طالما أن منهج العلم يستبعد حرية الإرادة، فمن الطبيعي أن يصبح علماء النفس حتميين، يقرون بأن كل تصرفات الشخص لا تعدو أن تكون ردود أفعال انعكاسية آلية لمؤثرات بيئية لا دخل فيها للشخص، إنه لا يستطيع أن يتحرر كلية من عاملي الوراثة والبيئة، ولكن ليس التساؤل المطروح هو ما إذا كنا أحرارا كلية، بل ما إذا كنا أحرارا أصلاً.

وتقوم حجة الحتمية ها هنا على أساس اعتماد علم النفس على العلوم الأسبق منه في سلم العمومية خصوصا الفسيولوجيا التي تسبقه مباشرة، وبناء على هذا، لن تكون

ثمة حالة عقلية بغير حالة للمخ مناظرة لها، ذلـك أن حالـة المخ يجب وأن تعد تفسيرا للحالة العقلية، طالما أنه لا توجد للحالات العقلية المتعاقبة علاقات قابلة للتحكم وحالـة المـخ ذاتها لا تفسر بالرجوع إلى الحالة العقلية، بل بالإشارة إلـى حالة الذهن الأسبق منها. على هذا النحو، لا تتحطم سلسـلة العلّية الفيزيقية، إنها تفسر نفسها بنفسها، وتفسر أيضا تسلسل الحالات العقلية، في حين أن تسلسل الحالات العقلية بدوره لا يفسر شيئًا على الصعيد الفيزيقي، وهـذا يسـتبعد بصـورة حاسمة الإرادة الواعية من أي مجال للفاعلية.

علم النفس بوصفه علما بالذهن، له أيضا تصوره الحتمي للقانون، فإذا ما فهمنا المجال العقلي، فلابد وأن لـه أيضـا قوانينه، ويجب أن تكون هذه القوانين بغير استثناء، يتضـمن الإرادة الحرة، وإنها لمهمة علم النفس من حيث هو علم، أن ينكر أية استثناءات وأن يكتشف ـ القـوانين. وعلـى رأس القوانين التي تبرز بجلاء كيف ينفي علـم الـنفس الحتمـي الحرية، إنما هو قانون الدوافع، الذي ينص على أنه ليس ثمة أي فعل بغير دافع، وأن أقوى الدوافع هو الذي يحدد الإرادة ودائما يجيء الفعل طبقًا لأقوى الـدوافع، والـدوافع سـواء

فطرية أو مكتسبة إنما مستقاة من البيئة والوراثة، أو كليهما، فكيف يمكن أن يختار الإنسان أن يتبع الدافع الأضعف، على الإجمال، كيف يمكن له أن يختار أصلاً.

ز- **حجة علم الاجتماع**: - يتناول علماء الاجتماع مشـكلة الحرية من منظور آخر خاص بهم، فهم يسحبونها مـن نطاق الفعل الفردي، ويضعونها في نطـاق المجتمـع، وهذا أجدى كثيرا، في رأيهـم، لأن الإنسـان يعـيش ويتصرف بالفعل في مجتمع وليس في عزلة فردية، ثم إن أعضاء الجماعة ليسوا أحرارا في اتخاذ القرار، إنهم يتبعون القائد والقائد بدوره لا يتخذ القرار بحرية فهـو واقع تحت تأثير الأفكار الكائنة في عقله، ويمكن تعقب أفعال الإنسان حتى نصل إلى أفعال الآخـرين وإلـى الأفكار المسيطرة عليهم، وعلـى هـذا يصـبح علـم التصرف الإنساني في الجماعة ممكنًا، فقط عن طريق الاعتراف بالحتمية الاجتماعية وإنكار الحرية الإنسانية، ولم يكن تاريخ علم الاجتماع حتى كونت إميل دور كايم إلا تبيانًا للجهود التي بذلها مؤسسو علم الاجتماع ولكي يصبح علما حتميا يضع القوانين الحتميـة التـي تتنبـأ

مسبقًا بما سوف يحدث وإذا كان هذا التنبؤ ممكنًا فكيف يمكن إذن أن تعود تصرفات الأفراد في الجماعة إلـى الإرادة الحرة [١١]. إن ما يبدو على أنه أفعـال الإرادة، سوف يخضع لقوانين عامة، بحيث يمكن ـ بل يجب ـ استبعاد فرض الحرية ويصبح علم الاجتماع هو الآخر نصيرا للحتمية.

وأخيرا (١٢)، نجد الحجة الثيولوجية: ـ وهي تقوم على أساس أن ا ذو علم شامل، أنه عالم بكل شيء وعلى هـذا يعلم ما سوف أفعله وقبل أن أفعله، وبالتالي، فليس أمامي أن ـ أفعل سوى ما فعلته، وإلا كـان علمـه ـ تعـالى قـابلاً للتكذيب وهذا خلاف محال، إذن، ليس أمامي إمكانيات متاحة لي أو اختيار. أنا لست حرا، على هذا النحو يسـتبعد مبـدأ المعرفة المسبقة تعالى الحرية الإنسانية، وأي إنكار لهـذا فيه مساس بجلالته [١٣].

وقد يظن البعض ـ ومنهم هيرمان هـورن نفسـه ـ أن هذه الحجة الثيولوجية لا علاقة لها بـالعلم غيـر أن أبسـط مقارنة بينها وبين صياغة لابلاس الشهيرة لمبـدأ الحتميـة، توضح كيف أنه بعد تصدع سلطة الكنيسة تبوأ العلم الحتمي

عرش العرفان، فتحمل مسئولية الإتيان بالعلم الشامل الـذي يحدد ويتنبأ بدقة ويقين، بكل ما سوف يحدث، كما أشـارت المقدمة، فليس بدعا أن يأخذ العلم على عاتقه إثارة معضـل الحرية، بعد أن كان الفكر اللاهوتي بمقولة العلـم الشـامل وأيضا القدرة الشاملة، يتكاف بإثارتها في العصر الوسيط(١٤).

٧/ ب ـ أماس. دي برود، فقد تناول حجج الحتمية على أساس منطقي أسفر عن حجتين سلبيتين وأخريين إيجابيتين، وقد أوضح أن التأييد الأعظم للحتمية يأتي من العالم المـادي لا يعترف العلم بسواه، وإذا كانت المظاهر السطحية له تؤيد الحتمية أحيانًا وتعارضها أحيانًا فإنه كلما درست المادة بدقة أكثر كلما أصبح نطاق اللاحتمية أضيق ونحن نتمكن أكثـر من موضوع الدراسة بالتفسير الذاتي للاحتمية، أي بأنها جهل مؤقت بقوانين حتمية، أما ما يبدو مـن لا حتميـة يكتشـفها الاستبطان في بعض الأحداث التي تقع للعقل وخصوصا حين اتخاذ القرارات، فسوف ندحضها بالتفصيل (الفقرة ١٠)، بما يمكن اعتباره حججا سلبية للحتمية، وتبقى حجتان إيجابيتان:

- الحتمية قد أصبحت يقينية فـي العـالم اللاعضـوي فلماذا لا تصبح هكذا في العالم العضـوي وأيضـا

العالم العقلي؟ إنها حجة المماثلة التي دفعـت بقيـة أفرع العلم ـ كما أوضحت المقدمة إلى السعي نحو المثال الحتمي.

- والحجة الثانية أقوى الحجج، إنهـا تقـوم علـى أن حركات الأجسام المادية حتى تلك التي تنسب عـادة إلى الإرادة والحرية يمكن تفسيرها في حدود العلّيـة الفيزيقية، وإذا كان الأمر هكذا فإن ـ الإرادة الحرة ليست لها فاعلية علية، وقد يثار اعتراض من أنصار الحرية مؤداه أنه من الواضح أن الإرادة الحرة عادة ما يتبعها الفعـل أو الحركـة المـرادة وأن بعـض تسلسلات الحركات الجسدية كتلك المتضمنة في كتابة هذه السطور ما كانت لتحدث ما لم تسبقها إرادة حرة مناظرة، فكيف يمكن تفسير هـذا الارتبـاط غيـر المتغير تقريبا والذي ليست له أيـة علاقـة عليـة مباشرة! وأكثر التفسـيرات استصـوابا أن بعـض العوامل الفيزيقية في العلة الكلية لمثل هذه الحركات الجسمية لها معلولات فيزيقيـة وبالمثـل معلـولات نفسية، والحركة الجسمية لا تحـدث إلا إذا سـبقها

وضع فيزيقي هو مثل سائر الأوضاع الفيزيقية محتم تماما، وطالما أن أية إرادة هي بالضرورة مصاحبة أو تالية لأوضاع فيزيائية كانت كل إرادة محتومـة تماما [١٥]. وبالتالي يصبح افتراض حريتها مستحيلا أو على أحسن الفروض نافلة لا داعي لها.

٨ ـ **إما العلم وإما الحرية**: هكذا كانت الحتمية العلميـة تنفي الحرية الإنسانية وكأنها محض وهم جاس يومـا فـي العقول، ولم يعد يليق بالإنسان في عصـر العلـم أن يفسـح مجالاً لمثل هذه الأوهام الفارغة، فتكاتفت العلـوم بأفرعهـا المختلفة لتعمل على تخليص الإنسـان مـن وهـم الحريـة والإرادة ـ تماما كما كانت تعمل على تخليص الإنسان مـن شتى مخلفات عصور الجهالـة البائـدة، وبواسـطة سـعيها الطموح نحو المثال الحتمي، كل تقدم صوب هذا المثال، أي كل تقدم إجمالاً، إنما هو على حساب الحرية الإنسانية حتـى إذا وجدنا أنفسنا بإزاء نسق العلم الحتمي الكامل، فقد وجـدنا أنفسنا بإزاء نفي كامل لكل ولأية حرية إنسانية.

ومادام الأمر هكذا فلابد وأن علماء الحتميـة يعتبـرون الحرية لغوا باطلاً وخلفًا محالاً يلفظونها كما تلفظ النواة وبلا

مواربة، لقد ظل إنجيلهم مبدأ ديكارت ـ أبي الفلسفة الحديثة، وقد رأيناه من أساطين الحتمية العلمية الذي يقوم على أن لا شيء يجيء من العدم وأن قدرة إرادة ما تتكون فقط من أننا مجبرون على تصرف معين بتأثير قوة خارجية، وعلى هـذا فحرية الإرادة ما هي إلا الاسم الذي نطلقه على الحتمية التي لا ندركها (١٦). لقد وجدوا أنه من الضروري تقبل المـذهب الحتمي في شكله التقليدي فأفعالنا تحددها إرادتنـا، وإرادتنـا تحددها دوافعنا ودوافعنا محكومة بماضينا، سيفكر عالم النفس في هذا الماضـي علـى ضـوء الوراثـة والبيئـة وعـالم الفسيولوجيا في ضوء الأنشطة الكهربائية الكيميائية. ولكـنهم جميعا سيتفقون على أن القوة النسبية للدوافع تحددها أحـداث الماضي بحيث لا يختار الإنسان لنفسه أبدا فماضيه هو الذي يختار دائما (١٧). أولم تعلمنا الحتمية العلميـة أن المسـتقبل مجرد وليد للماضي؟

ظل هذا هو موقف العلماء، وتمسك به حتى بعـض مـن علماء الفيزياء والمعاصرين ومن الـذين أهـدوا ـ العقـل البشري الاهتداء إلى اللاحتمية، وعجزوا هم عن الـتخلص من الحتمية، مثلاً.. كتب ماكس بلانك في كتابه "إلـى أيـن

يتجه العلم" ما يزكي هذا المعضل مؤكدا وجوب التمسك بأن مبدأ العلية يمتد حتى يشمل أسمى إنجازات النفس البشـرية، فيجب أن نقر بأن عقل كلٍ من عباقرتنـا العظـام أرسـطو وكانت وليوناردو وجوته وبيتهوفن ودانتي وشكسبير حتى في أسمى لحظات السمو الفكري وأعمق مراحل التعمق النفسـي يكون خاضعا لأوامر العلية ويكون أداة بين يدي قانون جبار يحكم العالم [١٨]. وإلى مثل هذا يجنح أينشتين هو الآخر.

على أن علماء العلوم الإنسانية كانوا أكثر مـن غيـرهم حماسا لنفي الحرية، لوثيق اتصـالها بموضـوعهم، وكـان الاجتماعيون الفرنسيون، مقتدين بإمامهم أوجست كونت فـي منتهى الاتساق والعزم والجزم في هذا، فرغبتهم فـي جعـل علمهم المتعثر كفيزياء نيوتن جعلتهم من غلاة الحتميين، رأى أوجست كونت أن الفلسفة الميتافيزيقية واللاهوتية تنطلق من الإنسان فتنتج عن ذاك اعتمادها على فكرة القـانون والتـي تمثل تقدم الروح الوضعية في مدى تدرجها في الظواهر إلى بلوغها الإنسان ذاته والمجتمع بوصفهما آخر مجالين يبلغهما تطور سيادة هذه الفكرة [١٩] فكرة القانون الوضعي الذي يحل محل الحرية.

على هذا الأساس الوضعي يأتي على سبيل المثال ألبيـر يابيه وهو من تلاميذ دروكايم المخلصين ومتـيم بلانجفـان خصم اللاحتمية اللدود، ليقول فـي معـرض الـدفاع عـن أخلاقيات العلم الرفيعة وتبيان أنها السـبيل الأمثـل لتمجيـد إنسانية الإنسان: "يستطيع الفيلسوف أن يضع في كل فرد من الناس إرادة حرة مستقلة، كما المنجم يضع في كـل كوكـب وكل نجم إرادة عليا لإله من الآلهة، ولكن كما أن علم الفلك الحديث يفسر حركات القمر بقـوانين متعقلـة، لا بمشـيئة أرتميس، كذلك يأبى علم الاجتماع أن يفسر الوقائع الإنسانية إلا بقوانين متضمنة في الأشياء" (٢٠) ومن هذا يستطرد بابيـه إلى المواجهة الصريحة مع المتشبثين بـأطلال خـزعبلات الحرية قائلاً: إنني أسلم بأن الجواب الوحيد الذي يمكـن أن يوجه إلى أنصار الحرية هو تزايد القوانين الاجتماعية التـي محصت تمحيصا حسنًا، والواقع أن ما شاع عندنا إطلاق اسم الحرية عليـه إنمـا هـو جهلنـا بالعلاقـات بـين العلـل ومعلولاتها(٢١).

على أن إنكار الحرية الأنطولوجية وطبعا بواسطة العلـم وقوانينه موقف يشترك فيـه كـل العلمـاء، والـذي ميـز

الاجتماعيين الفرنسيين بعزم واتساق متميـزين هـو أنهـم انفردوا بالعمل على نفي الحرية في مستواها الثاني أيضـا، كما ستوضح (الفقـرة ١٨). كانـت وضـعية Positivism كونت تعني دلاليا الوقوف إيجابا من النظام الاجتماعي القائم، لذلك رأى أن الكائن الاجتماعي يجب أن يندمج في شخصية متسلطة تسلطًا مباشرا ويجب تأكيد السلطة المركزية في كل الميادين لذلك نادى بالحد من حرية التفكير، لقد فرح وهلـل عندما قبض نابليون على ناصية السلطة بيد من حديد، ولـم يكن يهتم إطلاقًا بحرية الفكر أو حرية الإنسان وقال صراحة "حرية الضمير لا توجد في الرياضـيات"[٢٢]. ومـن هـذا الموقف النافي للحرية في مستواها الثاني حرص كونت على أن يكون العلم الجديد أداة محافظة وتبرير، ولكي يمكن العلم من هذا بناء على أساس وضعي مذهبي، له تعاليم وأيديولجية تدعو إلى الاستسلام للواقع.

إن الاستسلام يعد نقطة أساسية في كتابات كونـت وهـو مستمد من قبول قوانين أزلية ثابتة لا تتغير ولا يجوز لأحـد أن يغيرها، وإلا استحق العقاب وإن حاول فلن يقـدر لأنهـا

محتومة ومعنى هذا أن ـ الإنسان عليه أن يتمثل ويتواءم مع ما هو قائم فليس له إرادة ولا يجب أن تكون [٢٣].

وعمق دوركايم من هذا، وتسير كتاباته المتنوعة في مسار تأكيد ضرورة الانصياع لما هو قـائم، ومـا هـو محـيط، فالظاهرة الاجتماعية إجبارية وإلزامية وعلى المرء أن يتلاءم معها وينصاع لها ومن هنا تلعب قضية الضـبط الأخلاقـي والتنشئة الأخلاقيـة Moralization دورا بـارزا [٢٤]. إن جوهر الاشتراكية عنده ليس في الملكية ولا في دولة الرفاهية وإنما في دمج الفرد في المجموع من خلال سلطة أخلاقيـة تربح من وهم الحرية أصلاً وفروعا.

أما عن علماء النفس ـ النفس التي يؤرقنا التساؤل ما إذا كانت حرة أم لا ـ فموقفهم أعنـف لأن حتميـتهم أمسـكت بخناق الحرية الإنسانية مباشرة.

٩ ـ/ ١ ـ الحتمية السيكولوجية: كثيـر مـن فلاسـفة الحرية وأولهم بيرجسون، يرون كل خطـورة ـ الحتميـة الكونية في الحتمية السيكولوجية، بعبارة أخرى لأن الحتميـة الكونية Universal determinism تفضي بالضرورة إلى

الحتمية السيكولوجية فهي لهذا، وربمـا لهـذا فقـط، تنفـي الحرية.

وإني أرى في هذه النظرة قصورا وعجـزا عـن تتبـع القضية إلى حـدودها الكليـة الحقيقيـة، ولعـل الطمـوح الأنطولوجي إلى تمزيق قوقعة العلـم الأبسـتمولوجية هـو الحافز لتجاوزها، فلو اقتصرنا على فتوى العلم في الحتميـة السيكولوجية لما حققنا شيئًا من ذلك الطمـوح، أو بـالكثير حققنا نذرا يسيرا، حسوة لا تطفئ ظمأ العصـفور، الهـدف إفتاء العلم في مجمل بل مطلق الصورة الأنطولوجية التي تقع فيها أفعـال الإنسـان، لـذلك لا ينبغـي إعطـاء الحتميـة السيكولوجية أكثر مما تستحق، وبوصفها آتية من علم كـائن في مؤخرة سلم العلوم، فقط لأن الفيزياء التي تتربـع علـى قمته كانت حتمية وهذا ما فعلتـه. وعليـه تغـدو الحتميـة السيكولوجية مجرد جزء ينطبق عليه ما ينطبق على الكـل. وهي بالفعل هكذا تماما لأنها لا تعدو أن تكون النظرة إلـى الأحداث النفسية هي نفسها النظرة إلـى الأحـداث الكونيـة ويمكن التنبؤ بها يقينًا إذا عرفنا عللها، المسألة كلها انسـياق الأحداث النفسية في تيار الأحداث الفيزيقية، وليست الحتميـة

الكونية تنفي حرية الإنسان لأنهـا تفضـي إلـى الحتميـة السيكولوجية بل الأحرى أن الحتمية السيكولوجية هي التـي تنفي حرية الإنسان فقط لأنها مردودة إلى الحتميـة الكونيـة التي هي أساسا الحتمية الفيزيائية.

وعلى هذا فالحتمية السيكولوجية قائمة على نظرة ترابطية تحليلية للنفس تجعل الحياة العقلية تسلسلاً متعاقبا بين لحظات كل منها معلول لما سبقها وعلة لما يلحقها.

والسؤال الآن: إذا كان علماء النفس لن ينظـروا بـالطبع إلى الوعي أو الحالات الذهنية كظواهر جانبيـة أو ثانويـة، فكيف تنفي الحتمية السيكولوجية حرية الإنسـان، وبصـورة مباشرة متبدية للأعين مهما كانت النظرة سطحية أو عجلى؟

الإجابة واضـحة. فـنفس منطـوق تعريـف الحتميـة السيكولوجية في علم النفس الفلسفي يقول: "إن شيئا لا يحدث بواسطة الإرادة الحرة أو الاختيـار أو المصـادفة لأن كـل معلول له علة ضرورية كافية [٢٥].

ويمكن عرض الحتميـة السـيكولوجية، ونفيهـا لحريـة الإنسان، من خلال ثلاث قضايا أو مقدمات فيهـا البرهـان الجلي، على أن الحتمية السيكولوجية لا تعدو أن تكون جزءا من كل، ولا تتمتع بأية أفضيلة على سائر الأجزاء، اللهم إلا في قربها ومباشرتها. ذلك أن الحتمية السـيكولوجية تعنـي أولاً، أن حالات الذهن معلولات لحالات فيزيائيـة أخـرى، وثانيا، أن حالات كثيرة للذهن مترابطة لزوميـا Correlate وثالثًا، أن حالات الذهن علل ـ علل لحالات ذهنية أخـرى وأيضا علل، ولحركات الجسد، وهذه أفعـال أو تصـرفات، بعضها بسيط نسبيا وبعضها ـ كالكلام مثلاً ـ معقد يعتمـد على خبرات ومعتقدات ومتوارثات وطقوس شائعة، على أن الأفعال سواء كانت بسيطة أو معقدة إنما هي حركات معلولة بحالات في الذهن، وهذه المقدمات الثلاث عن حالات الذهن بوصفها ترابطات لزومية وبوصفها عللاً، يتبعها أننـا حـين

نفعل أو نتصرف في أي موقف فإننا لا يمكن أن نتصرف إلا كما تصرفنا بالفعل، ويتبعها أيضا أننا لسنا مسـئولين عـن تصرفاتنا، والأهم من كل هذا أننا لا نملك نفوسا ذات خاصة معينة [٢٦].

والحتمية السيكولوجية بهذه المقدمات الثلاث، نظام علّـي صارم كامل، فأولاً، الأفعال حركات معلولة بحالات الـذهن، وثانيا، حالات الذهن المرتبطة فيزيقيا بالوعي، فـي ذاتهـا معلولة بحالات فيزيقية ـ أو فيزيائية أخرى ومادة القضـايا التي تعبر عنها هاتان الجملتان، هما جماع الخبرة الإنسـانية [٢٧]. هكذا عدنا من حيث بدأنا ـ من الحتمية الكونية التـي هي أساسا حتمية فيزيائية، تجعل كل أحداث هـذا الوجـود مترابطة عليا في طريقها الواحد المحتوم.

٩/ ب ـ والواقع أن تتبع نشأة ونمو علم النفس، هو فـي حقيقة الأمر تتبع لكفاح علم النفس الباسل من أجل الوصـول إلى المثال الحتمي الذي كان منشودا، وكانت نهاية هذا التتبع، أو نتيجة ذلك الكفاح أن علم النفس قد استطاع الامتثال لذلك المثال عن طريق عدة مدارس، بزتها جميعا في الخضـوع للحتمية والإخضاع لها، مدرستا التحليل النفسي والسـلوكية،

اللتان تربعتا على عرش علم النفس بسـبب ذلـك النجـاح الحتمي.

أما التحليلية، فقد جعل إمامها سيجموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) من الحتمية العلمية، الديدن والناموس. "فطالما أنه لا توجد أية حادثة في الكون الفيزيقي بغير علة ـ أو بالأحرى بغير علل ـ فإنه بالتالي لا توجد أية حادثة عقلية أو حالـة عقلية بغير علل. وهذه العقيدة الحتمية لـم يأخـذها فرويـد كمجرد أساس لعلم النفس عنده، بل أكثـر مـن هـذا، لقـد استخدمها كمفتاح لفض سر العقل وللكشف [٢٨]. الكشف عن كل شيء بلا أدنى استثناء.

فقد رفض فرويد ـ كشأن الحتميين المخلصين أي مفهوم للمصادفة، وأكد أننا إذا تركنا لها قطاعا من قدرتنا النفسـية، بحيث تظل غير قابلة للتفسير من خلال الأفكار الفرضـية، فإننا نتجاهل ناطقات للحتمية في قدراتنا عقلية، في حـين أن الحتمية في مثل تلك الظواهر ـ التي قد تبدو مجرد مصادفة ـ كما في سواها، أعمق وأبعد من كل ما نتصور [٢٩]. هكذا كانت حتمية فرويد عميقة حقًا، أعمق من كل مـا تصـوره السيكولوجيون السابقون، حتى إن أكثر مصطلحاته خداعا هو

أشهرها، أي مصطلح "التداعي الحر"، الـذي ينطلـق فيـه المريض أو الشخص موضع التحليل، وعلى أساس أن كـل حرف يتفوه به، بما في ذلك فلتات اللسان، "تبرهن علـى أن عقل الإنسان لا يمكنه الفرار من قوانينه" [٣٠]. فـأين هـي الحرية، وكيف يأتي بها أي شـخص فـي هـذا الوجـود، والتحليلية قد أسهبت في وصف، أو خلق، واقع عميق طويل عريض من الهو والأنا والأنا الأعلى، ومن اللاشعور الكامن خلف الوعي السطحي البادي، بحيث يحتم جملة وتفصيلاً كل ظواهر السلوك، والشاذة قبل السوية، فضلاً عن الهـواجس والأوهام ورؤى الأحلام، وليس فحسب، بل قال فرويد فـي أكثر كتبه شعبية وانتشارا "جاء علم النفس المرضي للحيـاة اليومية، ليبرهن على أن العقائد الخزعبلية وفلتـات اللسـان والزلل والأخطاء العفوية التافهة - في القراءة مثلاً - على الرغم من المعرفة القوية، والاختيـار العشـوائي للأسـماء والأرقام (مثلاً: قد يقال على سبيل الضجر: قلت ذلك عشرين مرة! فإن الورود العشوائي لرقم عشـرين بالـذات ولـيس خمسين أو مائة.. كل هذا وغيره من الظواهر التـي تبـدو

سطحية تافهة، حاول فرويد أن يثبت في ذلك الكتـاب أنهـا محتمة تماما، كدوران الأرض حول الشمس.

ولما كان العلم علم النفس، فلا يمكـن تجاهـل الشـعور الحرون بالحرية، الكائن في كل النفوس، فماذا فعل فرويد في هذا الصدد؟ إنه يقول: "مثل هذا الفهم لحتمية الاختيار الـذي يبدو عشوائيا، اختيار الأسماء والأرقـام والكلمـات...، قـد يساهم في حل مشكلة أخرى، فكما نعلم الكثيرون يجـادلون ضد افتراض الحتمية النفسية المطلقة، عن طريـق الإشـارة إلى شعور عميق بالاقتناع بأن ثمة إرادة حرة. هذا الشـعور يوجد، بيد أنه لا يتناقض مع عقيدة الحتمية، فمثله مثل سائر المشاعر العادية يجب تبريره بشيء ما. ولكن، على قدر مـا أستطيع أن ألاحظ، فإن هذا الشعور بالحرية لا يفصح عـن نفسه في قرارات عظيمة الشأن أو هامة، ففـي مثـل تلـك الظروف الخطيرة يسود الإنسان أكثر الشعور بالإجبار، وهو يتقبله بسعادة، ومن الناحية الأخرى فإنهـا فقـط القـرارات التافهة التي يستوي فيها الطرفان، هي تلك التي يشعر فيهـا الفرد يقينًا أنه يستطيع التصرف بطريقة أخـرى، يتصـرف بإرادته وبغير أية دوافع، ونحن ـ بسبب تحليلاتنا ـ لسـنا

في حاجة للدخول في صراع من أجل تفنيد صواب الشـعور بالاقتناع بأن ثمة إرادة حرة، فإذا ميزنا بين دوافـع الـوعي واللاوعي، فسوف يخبرنا الشـعور بالاقتنـاع أن الـدوافع الواعية لا تمتد لتشمل كل محركات قراراتنا. ولكن ما يتركه أحد الجانبين حرا، يتلقى دوافعه من الجانب الآخـر ـ مـن اللاشعور، هكذا تسري الحتمية في المجال النفسي، ولا يمكن أن يعترض طريقها شيء [٣١].

أما السلوكية، التي بذرها بافلوف وبدأها واطسن، ورعاها ونماها سـكينر b. f. Skinner (١٩٠٤ ـ ١٩٧٦) حتـى بلغت قمة النضج الحتمي بفضل جهوده الجادة، فطريقها إلى الحتمية أقصر. لقد رفضوا كل تلك الأساطير الخيالية التـي تفتقت عنها مقدرة فرويد الإبداعية، من أنا وأنـا أعلـى ولا شعور.. وأكد سكينر أن الإنسان مجرد آلـة، حتـى إن مـا يسمى بالطبيعة البشرية المتميزة والنوايا والمشاعر.. كل هذا مجرد وهم ستطيح به الثورة السلوكية التي ظلت في طريقها للإطاحة بكافة الكيانات التي تستلزمها الحتمية العلمية، حتـى وصل بها الأمر إلى الإطاحة بمفهوم النفس وأصـبح علـم النفس معها، علم نفس بغير نفس. إنه دراسة لـردود أفعـال

شرطية منعكسة، مجرد سلوك يمكن جدا تعديله وتكييفه، عن طريق المؤثرات البيئية الواقعة عليه، بوصفها عللاً محتمـة للسلوك ـ خصوصا في عملية التربية، حتى نصل في النهاية إلى ما فيه صالح الفرد والمجتمع. وقد كرس سكينر جهـوده الجادة من أجل هذه الإمكانية التقنية أو القوة التكنولوجية لعلم النفس، وأشهر أعماله في هذا كتابـة "تكنولوجيـا السـلوك الإنساني" [٣٢]. "وهو ترجمـة لكتـاب "مـا وراء الحريـة والكرامة "Beyond freedom and Dignity" يوضح فيه أن معاني، أو بالأحرى أوهام الحرية والمسـئولية والذاتيـة والشخصية وحتى إنسانية الإنسان، سيطيح بها العلم الحتمي، بواسطة المدرسة السلوكية ولكنه سيأتينا بما هو خيـر مـن الوهم العاطفي ـ بأفراد لمجتمع على درجة عالية من التكيف المطلوب.

هكذا أصبحنا، بلا لف ولا دوران، مجرد تروس في آلة.

١٠ ـ الحرية في الحس المشترك بالاستبطان: دفعنا علم النفس بحكم طبيعته التخصصية إلى تفنيد خبرة كائنـة فـي الحياة السيكولوجية الواعية، إنها الشـعور بالحريـة، لعـل الحرية راحت، كما راحت الكثير من الكيانات التي كان العلم

في تطوره نحو المثال الحتمي يطيح بها، كالغائيـة والقـوى الحيوية. ومع هذا، فمهما تآزر العلم وفلسفته لتوطيد الحتمية، فستظل الحرية كائنة في الحس المشـترك، أي فـي خبـرة وتفكير الإنسان العادي.

فهل يصلح هذا كملجأ أخير لإنقاذ الحرية الإنسـانية مـن براثن الحتمية العلمية؟

الإجابة بالنفي، وكينونة الحرية في الحس المشترك لا تقدم ولا تؤخر من حال المعضل. فكما أوضحنا آنفًا، في المقدمة، الحس المشترك ينزع أيضا إلى الحتمية الكونية. وربما كـان نزوعه إلى الحتمية أعمق وأكثر إلحاحا من شعوره بالحرية. وكما يقول بول فيز: "يسلم الحس المشترك بهاتين القضـيتين (الحتمية والحرية) لأنه أصلاً مجال للتناقضات، وأبعـد مـا يكون من الصورة النسقية المترابطة للاعتقاد" (٣٣).

وإذا أضفنا إلى هذا قصور مداه وخبراته، اتضـح كيـف يسهل على الحتمية العلمية، قهره وتفنيد إحساسه بالحريـة، وكما يقول ويتلى، في كتاب له يمكن أن تعـده مـن أقـوى العروض العنيدة والمصرة على التفسير الحتمي العلّي لكـل ظواهر الوعي والسلوك الإنساني جملة وتفصيلاً، ونفي أيـة

إمكانية لفرض الحرية الباطل ـ يقول ويتلى: "ثمة شيء مـا كالوعي بالحرية، كما أن ثمة الوعي المنـاقض باللاحريـة ولكن لا يمكن أن يكون ثمة وعي بلا علّية. والعلية واللاعلية ليستا من النوع الذي يمكن معرفته معرفة فورية أو حدسية. فأن نقر أو ننفي علاقة علّية بين حادثتين هو أن نقول شـيئًا أكثر مما يمكن اكتشافه بمحض الملاحظة المجردة للحـوادث في ذاتها. وعيي أنا بأفعالي لا يمكن في حد ذاته أن يخبرنـا بما إذا كانت أمثلة لقانون كلي (٣٤). هكذا ترتد السـهام إلـى الصدور، ويتضح أن ـ شعور الحس المشترك بالحرية هـو عينه مظهر الجهل بالقوانين الكلية والعلل الكامنة في الخلف، ويتناول بلانشارد القضية بصورة أكثر هـوادة، يقـول: "إن السؤال في حقيقته، ليس عما إذا كنا نستطيع فعلاً أن نفعل ما نختاره ـ فنحن طبعا نستطيع ولهذا نشعر أننا أحـرار، بـل السؤال عما إذا كنا نستطيع فعلاً أن نختار ما نختاره، وما إذا كان الاختيار ذاته قد أتى وفقًا لقانون، وكنتيجة لمقدمات علّية سابقة. إن هذا الإحساس أو الإدراك للحرية يأتي من أننا نقوم بالفعل الحر أو الاختيار ـ أو بالأصح مـا نظنـه هكـذا ـ وأنظارنا مصوبة شطر الأمام، شطر المستقبل، شطر الغايات

والمجاني التي سوف نظفر بها من هذا الاختيار، فنعتقد أننـا أحرار فيه وفي الظفر بنتائجه، ومن ثم نظل على جهل بـأن كل فعل وكل اختيار محتم، ولو نظرنا إلـى الـوراء، إلـى الماضي والسوابق لوجدناها هي التي حتمت هذا الفعل، فـلا اختيار إذن ولا حرية [٣٥]. وينتهي براند بلانشـارد إلـى أن الاعتراض على الحتمية بأننا نشعر دائما بالحريـة مـردود عليه كالآتي: من الطبيعي أن نشعر بالحرية على الرغم من أننا خاضعون للحتمية، طالما نصوب أنظارنا شـطر نتـائج الفعل وليس شطر علله، ودائما يفوتنا ملاحظـة العلـل [٣٦]. مرة أخرى الشعور بالحرية هو الجهل بالقوانين الكلية والعلل الكامنة في الخلف، إنه مظهر من مظاهر القصور الإدراكي.

وقد يحاول الحس المشترك تدارك قصوره بشـيء مـن المنهجية، ولن يجد أمامه إلا الاستبطان فهل ثمة أمـل فـي الحرية؟ ربما لأن استبطان عملية اتخاذ القرار يكشف عـن أنه نشاط حر لا حتمي وإذا كانت الحواس تخدعنا، كأن ترى السراب في قلب الصحراء واحة خضراء، فـإن الاسـتبطان بمنجاة عن خطأ الحواس [٣٧]. ومجمل الحجـة الاسـتبطانية كالآتي: "يكشف الاستبطان عن أن سـلوكنا الإرادي الحـر

لاحتمي، ونحن لا يمكن أن نكون على خطأ بصدد ما يكشف عنه الاستبطان على هذا فالحرية كائنـة. بعـض الأفعـال الإنسانية، بعضها على الأقل لاحتمي [٣٨].

على أن العلماء لم يجمعوا على شيء ـ وعـن حـق ـ مثلما أجمعوا على قصور وبطلان منهج الاستبطان وضرورة استبعاده، وقصوره كائن بوضوح ها هنا، لأنه لا يمكـن أن ينصب إلا على فعل القرار أو الاختيار الذي تقوم به الذات، ولكنه لا يتطاول على العوامل القبلية التي كانت حتميـة، أو حتى أفضت إلى أنه لا حتمي، عوامل البيئة والوراثة. هكـذا عدنا إلى حيث انتهت رحلتنا مع ويتلي وبرانـد بلانشـارد، ومجرد كون الحرية في متناول الاستبطان ـ الذي يكشـف الحدث منفصلاً عن تسلسله العلّي ـ وقد اعتبره برود حجـة سلبية في صالح الحتمية وفصلها في الحجتين الآتيتين:

أ- ثمة مبرر قوي للاعتقاد، بأنه لـيس كـل الأحـداث العقلية في متناول الاستبطان، فحتى لو كانت جميعها حتمية تماما، وكانت العوامل العلّية الكافية هي ذاتها عوامل عقلية، فـإن بعضـها لا يمكـن أن يتبينـه الاستبطان.

ب- ولأن بعض العوامل النهائية في العلة الكلية للحـدث العقلي قد لا تكون عقلية بل مادية، فإنه مسـتحيل أن يكتشفها الاستبطان.

والحق أن هاتين الحجتين تثبتان أن مظهر اللاحتمية فـي العقل الإنساني قابل تماما للتأويل الحتمـي وللتوافـق مـع الحتمية. [٣٩]. وإذا كانتا لا تقيمان أية حجة إيجابية للحتميـة، فإن الحجج الإيجابية معروضة في الفقرة (٧ ـ ب). المهـم الآن أنهم اتخذوا من إدراك الاستبطان للحرية وكينونتها فـي الحس المشترك التبرير المنطقي لكون الحرية وهما. وتمامـا كما أن الحاسب الآلي (الكمبيوتر) لا يعرف كل شيء عـن نفسه بطبيعة الحال، فإن المخ أيضا بالمثل لا يمكنه أن يعرف كل شيء عن نفسه ومن ثم قد لا يكون على وعـي بـبعض العوامل التي تحتم سلوكه. وهذا يؤدي إلى الشعور الخـادع بالإرادة الحرة، وهو شعور لا يمكن لأي قدر من الاستبطان أن يزيحه [٤٠]. عبث أن يحاول الحس المشترك مواجهة العلم وحتميته، أو أن يحـاول الاسـتبطان مواجهـة الاسـتقراء والاستنباط.

١١ ـ المعضل الأخلاقي: الحس المشترك بطبيعة الحـال خصم ضعيف جدا أمام العلم، وليس يصعب قهـره بلمسـة إصبع، أما الذي جعل أوار الصراع بـين الحتميـة العلميـة والحرية الإنسانية يستعر حتى السـماء السـابعة ويـأبى أي محاولة للهدان فهو المعضل الأخلاقي.

أ- الإنسان لا يستطيع أن يفعل غير ما يفعله، طالمـا أن فعله قابل للاستنباط اليقيني من القوانين الحتمية فكيف نطالبه بأن يكون أكثر أو أقل أخلاقية؟ كانت الحتمية البيولوجية حين بسطت سيطرتها على الإنسان قد أخبرتنـا أن المـخ يفـرز التفكير كما يفرز الكبد الصفراء، وبالتالي، الأحكام الخلقيـة ككل أنشطة الذهن نواتج أو معلولات حتمية للعلل الضرورية وبالتالي ليست من القيمة في شيء، ولا يوجد شـيء اسـمه القيمة. مذهب الضرورة الحتمية، حين تمثل فـي الصـورة الميكانيكية العلمية، جعل الإنسان مجرد حيـوان، هـو مـن الناحية الفيزيائية كالآلة، ومن الناحيـة العقليـة كالنظريـة الهندسية، لهذا يقول تين: "إن الفضيلة والرذيلة مجرد منتجات جانبية، مثلها مثل الزاج والسكر" (٤١).

وإذا كان الإنسان لابد وأن يفعل ما يفعله، ويسـتحيل أن يفعل سواه، فكيف ولماذا نحمله مسئولية ما فعل؟ وما معنـى أن نلقنه قواعد الأخلاق التي ترشده إلى ما ينبغي فعله؟! بدا للحتميين أننا حين نتخلى عـن الحريـة بمعناهـا التقليـدي الاختياري - أي إمكانية الاختيار بين بديلين فأختار أن أفعل هذا ولا أفعل ذاك فإننا لا نتخلى عن شيء ذي بال بل ربمـا نتخلى عن أوهام فارغة وأحلام جهلاء، في حين إننا ببساطة نتخلى عن حقيقة الحياة الأخلاقية (٤٢). فإذا كانـت قـوانين الفيزياء تحتم أن نفعل في كل لحظة ما نفعلـه فمـا جـدوى الحكم عليه بأنه صواب أو خطأ؟ وماذا يبرر قيـام القـانون الأخلاقي إذا كان القانون الطبيعي يطغى عليه وينسخه (٤٤). وفي سياق القوانين الطبيعية تـأتي القـوانين البيولوجيـة - والسيكولوجية والسوسيولوجية. قوانين الوراثة والبيئة، لتحتم ردود أفعال الشخص وتصرفاته لتعني الحتمية العلمية "أن كل فرد يحمل برنامجا جاهزا معدا من قبل في الماضـي. ولـو صح ذلك لكان الجهد الأخلاقي عقيما مجدبا (٤٥). وهذا يجعلنا نقتبس قول دستويفسكي في الإخوة كرامازوف، لو لم يكن ا موجودا لأصبح كل شيء مباحا، لنقوله: "لو كان العلم حتميا

لأصبح كل شيء مباحا، فلا جدوى من محاولة منعه ونحـن واقعون في قبضة القوانين الجبارة، التـي تحكمنـا وتحكـم العالم، وإن كانت ثمة مسئولية، فهي عليها لا علينـا، هـذا الوجه من وجوه معضل الحرية في العالم الحتمـي، جعلهـا مشكلة أخلاقية، لابد وأن يتعرض لها عالم الأخلاق وأدخـل العلم في صدام مع الأخلاق، أحدهما يستبعد الآخر، فتفاقمت حدة الصراع بين العلم والدين.

وسنرى في نهاية الفصل القادم الشيزوفرينيا التي أنجبهـا التناقض بين الحتمية والحرية في قلب الإنسان، والآن نجـد العالم الأخلاقي تشارلز كامبل يشير إلى هذا التنـاقض فـي تحليله لفينومينولوجية [٤٦] الإرادة الحرة من حيـث كونهـا مقدمة شرطية لازومية للأخلاق، وأن المسئولية الخلقية تدور معها وجودا وعدما. وكانـت خلاصـة تحـليلات كامبـل الفينومينولوجية أن الحتمية تستطيع أن تأتينا بحجـج مقنعـة نظريا ضد الإرادة الحرة. بيد أن المأزق الأخرق الذي سينجم عن هذا، هو أن الإنسان سينكر نظريا ما عليه أن يقره علميا من حرية ومسئولية خلقية. ليكون ثمـة صـراع جـوهري وأساسي بين الجانبين النظري والعملي في طبيعة الإنسـان.

إنه تناقض في صميم قلب الذات. وينتهي كامبل من هذا إلى أن الحتمي عليه أن يعتني أكثـر بالتحليـل الفينومينولـوجي ليرينا إن كان يستطيع تأكيد أن الإرادة الحرية ليست بالفعـل عنصرا منيعا في الوعي العملي الذي يحياه الإنسان (٤٧).

الحتمية العلمية تجعلنا مازمين عقليـا، لا بـالتخلي عـن الأخلاقيات فحسب، بل وأيضا عن مجرد الأحكام التقييميـة، وعن الاتجاهات المرتبطة بها، التـي تتضـمن الإعجـاب والاحتقار والفخر والعار والاحترام والإعابة.. إلـخ. وقـد أسماها ستراوسون اتجاهات انفعاليـة Reactive attitudes إنها ذاتية، تجاه الأفراد على قدر ما هم أشخاص وفي مقابلها الاتجاهات الموضوعية Objective كتلك التي تكون تجـاه الحيوانات والآلات والأطفال الصغار. إذا صحت الحتميـة، فلن نتنازل فقط عن ممارسة الثواب والعقاب، بل وأيضا عن الاتجاهات والأحكام الانفعالية التي تعبر هذه الممارسة عنها. ونتبنى فقط الاتجاهات الموضوعية نحو أنفسنا نحو الآخرين، كما نتخذها إزاء أي موضوع آخر أو ليست الحتمية العلميـة معقل هذا التصور للموضوعية، سنظل نلوم ونعاقب ونمـدح وندم، ونحاسب المجرمين. ولكن لن يكون هذا تعبيـرا عـن

الإعجاب والاستهجان، بل فقط مسألة موضوعية، عن هدف مؤداه تغيير الآخرين حتى يلائموا احتياجاتنا، كما نعاقب أو نثيب حيوانات المعامل أو السيرك على قدر استجابتها للتمرين؟! [٤٨]. وهل كانت أهداف سكينر الصريحة المعلنة تخرج عن هذا قيد أنملة؟!

إن الاتجاهات الانفعالية، أي غير المنصاعة للوعي بالحتمية، تعني عدم التوافق مع الواقع الذي يقضي بالتخلي عنها. وإذا رفضنا التخلي عنها لأنه يقلل مغزى حيواتنا وقيمتها تقليلاً خطيرا، فإن التفكير في القيمة والمغزى اتجاهات انفعالية. لابد من تحطيم الدائرة والولوج في قلب الحتمية العلمية، التي تعني أن الإنسان كائن غير حر وغير مسئول، وأنه يخدع نفسه حين يتصور إمكانية هذه الاتجاهات التفاعلية من حيث يتصور إمكانية الحرية والمسئولية. ربما فضل هذا الخداع، كما يفضل المريض عدم المواجهة بأن مرضه مميت، فيختار أن يفعل كما لو كان حرا مسئولاً، وهو يعلم أنه ليس هكذا [٤٩]. وربما نهرب من هذه الحتمية، لأنه في العالم الحتمي الاتجاهات موضوعية حتى في صميم العلاقات الإنسانية، فتؤسس على المعلولات المترتبة عليها

من نفع أو ضرر، فنصادق ونحب على هذا الأساس!! وبين القادة والأتباع الاتجاهات موضوعية فلا انفعـالات تقييميـة كالإعجاب أو الانبهار أو الإيثار.. مثل هذا العالم بارد مخيف لا يطاق [٥٠].

إننا نجد أنفسنا دائما بين قرني معضل الحتمية/ الحرية:-

لو صحت الحتمية فنحن لسنا أحـرارا، ولكننـا نتخـذ اتجاهات تفاعلية نحو أنفسنا ونحو الآخرين، ولـذلك نعتبـر أنفسنا أحرارا ومسئولين.. ولكن اتخاذ هذه الاتجاهات يجعلنا نحيا بطريقة لا تتفق مع الوقائع إذن فلنتنازل عنها كي نعيش متفقين مع عالمنا الحتمي. ولكن إن فعلنا فسنقبل بهذا منزلـة مماثلة لمنزلة الحيوانات والآلات، وإن رفضنا فهـذا خـداع للنفس، وإن قبلنا فهذا تجاهل لقيم نحياها [٥١].. ولا مخـرج أبدا.

١١ ـ ب ـ وإذا تركنا هذا البعد للمعضـل الأخلاقـي والكائن في الوعي والذي يحرم عليه أية أحكـام تقييميـة أو اتجاهات تفاعلية، ودلفنا إلى كيان واقعي عملي لا مندوحـة عنه من أجل ضبط المجتمع ألا وهو القانون لوجدنا أنفسـنا

بإزاء بعد آخر للمعضل، شأنه شأن كل وجوه معضل الحرية في العالم الحتمي لا مخرج منه أبدا.

وذلك أنه من المبادئ المسلم بها في العرف الاجتماعي وفي فقه القانون، أن الشخص يعفى من العاقبة القانونية للفعل الذي قام به تحت قسر، أي إرغام أو تهديد. وقد يكون الفعل جريمة نكراء، ولها أبشع النتائج - كالقتل، ولكن القانون يحكم ببراءته لأنه غير مسئول، الفعل لم يصدر عن إرادته الحرة "ولكن ما هو القسر Coercion. الشخص المقسور هو المجبول على أن يفعل ما يفعل، وليس أمامه أي اختيار - سوى أن يفعله [٥٢]، كأن يكون ذلك هو السبيل الأوحد للدفاع عن النفس أو العرض. على أن الحتمية العلمية قد حكمت بأن كل فعل من أفعال الإنسان هكذا، لم يكن أمامه أن يفعل سواه، ومن ثم فهي تعفيه من المسئولية ومن استحقاق الجزاء، من حيث تعفيه من الحرية.

وإذا كان القانون الجنائي في سائر المجتمعات المتمدينة، يفرق تفرقة حاسمة بين الجريمة التي يرتكبها الفاعل بإرادته الحرة، فيجعله مستحقًا للوقوع تحت طائلة القانون، وبين الجريمة التي يرتكبها وهو واقع تحت واحد من الظروف

التي تلغي دور حريته المسئولة، كأن يرتكبها عفوا أو قسرا، أو تحت ضغوط منعته من التروي قبل ارتكابها، أو أمراض أو شذوذات ذهانية أو عصابية، أو عن جهل بعواقب الفعـل لحداثة السن مثلاً.. فإن هذه التفرقة بناء على الحتمية خلـف محال Absuro بغير معنى، لا عقلانيـة غيـر عادلـة، لا أخلاقية، ربما كانت كل هذا معا. إنها تبدو بلهـاء، بـل إن القانون بأسره والعقاب بأسره يبدوان أشد بلاهة [٥٣].

ومنذ أفلاطون وحتى يومنا هذا، يوجد التيار الحتمي الذي يؤكد أننا إذا ما كنا عقلانيين تماما فلابـد وأن ننظـر إلـى الجريمة على أنها مرض، وأن نكرس أنفسنا لعلاجه. وعلينا أن نفعل هذا، ليس فقط حين تكون الجريمـة قـد ارتكبـت بالفعل، بل وأيضا حين نجد دلائل تشير إلـى أنهـا سـوف تحدث. فعلينا أن نأخذ المجرم ونعالجـه قبـل أن يرتكـب الجريمة [٥٤]. ومع الحتمية العلمية أصبح هذا الحلم اليوتوبي أسلوب عملي، علمي واقعي رفيع الشأن، وليس ثمة فـارق بين اللص وبين المصاب بجنوب السـرقة Kleptom ania إلا في أن العلم قد توصل إلى علة سرقة الثاني، ولم يتوصل إليها بعد بشأن الأول، وسيتوصل يوما ما. وكلما جعلنا العلم

ندرك أكثر العلل الضرورية التي تحكم الأحداث والأفعال، كلما جعلنا أكثر إدراكًا للحتمية الكونية، وبالتالي لسذاجة المسئولية الخلقية وأحكام الأخلاق.

وكما يقول جون هوسبرز: لنلاحظ أننا كلما عرفنا بشمولية أكثر العوامل العلية التي تقود الشخص إلى أن يتصرف كما تصرف، كلما ازداد ميلنا لإعفائه من المسئولية. لقد حاول هوسبرز إثبات أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل سوى ما يفعله، وأنه بالتالي ليس مسئولاً عن أي من أفعاله، وعن طريق تحليل عديد من الأمثلة لشتى أنواع الأفعال والتصرفات، من تلك التي تبدو وكأنها إرادية تماما ومتعمدة، حتى تلك التي تبدو لا إرادية ولا دخل للحرية فيها. وكانت جهود هوسبرز على أساس منهاج التحليل النفسي لفرويد وخلفائه، وهو يؤكد أن علماء هذه المدرسة وغيرها من مدارس علم النفس، يستطيعون التنبؤ بالسلوك المحتوم على كل وأي إنسان أن يأتي به. ومن هذا ينتهي إلى أن الإنسان ليس مسئولاً البتة، ولا ينبغي معاقبة أي مجرم على جريمة يرتكبها "بل الأحرى أن نعاقب الطبيعة أو نعاقب والديه، لأنهما خلعا عليه ذلك التكوين أو المزاج التعس [55]، المجرم

نفسه غير مسئول عن العلة (أ) أي سلسلة الأحـداث التـي حدثت له في طفولته المبكرة وبالتالي فهو غير مسئول عـن المعلول (ب)، أي عن الأحداث التي تحدث في رشده، وكلها أحداث فرضتها عليه التوترات العصبية (٥٦). وبالطبع معاقبة الطبيعة مزحة، على سبيل الهزء من أنصـار الحريـة. ولا يبقى إلا معاقبة الوالدين، وهما يحيلانا إلى معاقبة والديهما.. وهكذا حتى آخر السلسلة العلية الحتمية، والتي لا تنتهي بآدم أو حواء، يريد وسبرز أن يخلص من هذا إلى أننـا نعاقـب المجرم وكأنه لا ـ أخلاقي، ونحن أخلاقيون، بينمـا الأمـر الواقع أنه غير محظوظ ونحـن محظوظـون (٥٧). بعبـارة أوضح: لأن العالم حتمي، لا يوجد شيء اسمه الأخـلاق أو المسئولية، وقانون العقوبات كيان لا عقلاني بل وجائر أصلاً وفروعا!

وعلى الرغم من أن هوسبرز، كأي حتمي، لا يستطيع ـ كما يعترف ـ أن يفقه أي معنى للاحتمية لأنه لا يستطيع أن يتصور حدثًا غير معال، فإنه لكي يجاري التيار المعاصـر يحاول أن يزيح الحتمية جانبا قائلا ببساطة إنها فرض مـبهم وكل ما في الأمر أن الإنسان ليس علة شخصيته، وليس لـه

تحكم في المؤثرات التي أثرت عليه، وجعلته على مـا هـو عليه، وبالتالي صدرت عنه تلك الأفعال، وهذا سارٍ، سـواء سلمنا بالحتمية أو باللاحتمية [٥٨]. وذلـك بـالطبع تلاعـب بالألفاظ، فماذا يمكن أن تكون الحتمية العلمية غيـر العليـة الكاملة التي أكدها، من المسلم به في كافة الدراسـات التـي تعرضت لهوسبرز، أنه يعطينـا أقـوى صـورة للحتميـة الصارمة التي تنفي أي معنى للحرية والمسـئولية، واضـعة الأخلاق في معضل، لا مخرج منه إلا بالإنسان اللاأخلاقي.

١١/ ج ـ انبرى علماء الاجتماع الفرنسيون على وجـه الخصوص للدفاع عن معضل الأخـلاق فـي عـالم العلـم الحتمي، ومحاولة رفعه إلى مستوى البدهيات والمسـلمات. وذلك من منطلق رغبتهم في تشييد مـا دعـا إليـه جـون ستيوارت مل صديق إمامهم كونت ـ مـن علـم الأخـلاق الوضعي Ethology وبالطبع يكون هو الآخر حتميا كسائر العلوم. فيدرس السلوك الإنساني ليصل إلى القوانين الحتميـة التي تحكم ظاهرة الأخلاق، وذلك كيما تحيط الدراسة العلمية بكل ظواهر الاجتماع الإنساني.

فيوضح ألبير باييه، أنه في عصور الجهالة المتخلفة كـان أسلافنا يرون أن الرجل الذي يقترف الإثم حـر فـي أن لا يقترفه، فجاءت الأخلاق التي ترفع من قدر الصالحين وتندد بالطالحين، أما في عصور العلم فإن الجريمة نفسـها واقعـة محتومة، فإذا مقتنا الجريمة لم نعد نستطيع أن نمقت المجرم، ويمضي باييه في توضيح كيف أن كل من يقترف خطـأ أو يرتكب جريمة، إنما فعل هذا كنتيجة - أو كمعلـول حتمـي للعلل السابقة التي لا دخل له فيها، كبيئته أو ظروف نشـأته، "لأن عبء الماضي أناخ بكلكله عليه، إن خطأنا إنما ورثنـاه عن ماضٍ فرض علينا كما يفرض علينا الأمر الواقـع فـلا ننظر إلى المخطئ نظرتنـا إلـى مجـرم يسـتحق المقـت والاحتقار، بل إلى مريض يستحق العـلاج والرحمـة" (٥٩).

وليس يصعب تبين كيف يرتبط هذا مع ما ذكرناه في المقدمة من النزوع السيكولوجي إلى الحتمية لأنهـا تـريح الـنفس وتهدهدها. فما أجمل أن يتحلل الإنسان من مسئولية ما فعل، ملقيا الملام على الوراثة والبيئة والقضاء، فلا يستحق عقابـا أو جزاء، بل قد يلقي رحمة باييـه وتعاطفـه، لأنـه غيـر محظوظ كما قال هوسـبرز. وكمـا أن التفسـير والتبريـر

بواسطة الحتمية أيسر وأساس السبل أمام العقل، فإنه أيضـا أوضح وأيسر أمام الفعل، أوضح الأمثلة على هذا ما فعلـه الأمويون، حين روجوا لعقيدة الجبر، لكي يبـرروا حكمهـم الجائر القائم على الدم الطاهر المراق، دماء آل البيت الكريم. مع الحتمية، نلقى أنفسنا في عالم لا يملـك رادعـا يـردع المجرم عن ارتكاب جريمة "يمكنه" ألا يرتكبها، إنها كارثـة العالم بحق.

لذلك، فبعد أن يجاهر ألبير باييه هكذا علانية بالمعضـل، لابد بالطبع وأن يدافع عنه في مواجهة الاعتراض بأن هـذه النظرة المتسامحة قد يكون من شأنها أن تقلل السخط علـى الجريمة وأن تشجع أهل الشر على الغواية. يقول باييـه: "إن الافتراض ضعيف فهل قل فزعنا من وباء الطاعون منـذ أن عدلنا على رأينا في أن المصاب به آثم حل به عقاب الآلهـة [٦٠]. إنه إذا انتصرت الحتمية الاجتماعية، وهذا ما يحق لنـا أن نرجوه فإن المجتمعات ستظل تنكر الجريمـة، والكـذب، والسرقة، وستمضي في مكافحة تلك الرزايا لكنها لن توقـع العقاب على الجاني، بل ستداويه بعد أن تكون قد حالت بينه وبين الإضرار بالناس. ولن تشدد النكير على الجريمـة بـل

ستهتم بتبيين عللها ووجوه القضاء عليها. وما هـو الـدواء الناجح [٦١]. ولا يكتفي بابيه بالدفاع بواسطة تكنولوجيا العلم الاجتماعي - إن صح التعبير، بل يتوسل بأئمة الحتمية عبر التاريخ، قائلاً: "إن أخلاق التساهل القائمة على الحتمية لهـا أسلاف نابهون يجب إسكاتهم قبل التعرض لنا. فهـل كـان "أفلاطون" مقوضا للأخلاق حين قال: "لا أحد يقترف الإثـم عامدا متعمدا وهل كان "سينكا" هادما للأخلاق حين قرر أنه لا ينبغي علينا أن نمقت الشرير، بل أن نرثي لحاله؟ وهـل كان الإنجيل مقوضا للأخلاق حين أورد على لسان عيسـى: "أبي اغفر لهم لأنهم لا يعلمون ما يصنعون". وأخيـرا هـل نقضي نحن على الأخلاق إذا اعتقدنا أن قانون المحبة شامل. وأنه ليس لأحد الحق أن يستثني منـه أحـدا" [٦٢]. علمـاء الحتمية لن يترفعوا على المجرمين، ولـين يسـتهجنوهم ولا يدور بخلدهم أن يصرعوهم، بل يريدون أن يصـلحوهم [٦٣] ويردف بابيه هذا بالقول النبيل: "من منا المعصوم حتى يصح له أن يترفع على المخطئين" [٦٤]؟!

إلى كل هذا الحد لا يكتفـي العلـم الحتمـي بالمجـاهرة الصريحة بمعضل الأخلاق في عالمه، بل يردفـه بالـدفاع

الباسل، ولم لا؟ وتكنولوجيا نسـق العلـم الحتمـي الكامـل ستعطينا ما هو خير من وهم الحرية وأحكام الأخلاق الجوفاء الانفعالية، ستعطينا المجتمع المنظم تنظيما أمثل. يجمل برلين الموقف كالآتي: "تلك هي عقيدة الحتميين المـؤمنين بـالعلم الطبيعي وبالتقدم المادي. إنهـم يتمسـكون بـأن الخطيئـة والمعاناة هي في النهاية نتيجة الجهـل. الضـعف والبـؤس والحمق والخطأ والخلل الأخلاقي، كلها تعود في النهاية إلـى سوء التنظيم الآتي من الجهل بالوسائل والغايات. وأن نفهـم طبيعة الأشياء هو أن نعلم ما الذي نريده حقيقة وكيف نصل إليه. والتوصل إلى معرفة هذا هو غرض العلـم ووظيفتـه، العلم سوف يتقدم، وسيكتشف يوما مـا الغايـات الحقيقيـة والوسائل الكفء الفعالة، المعرفة ستنمو وسـيتقدم الإنسـان أكثر، فيصبح أفضل وأحكـم وأسـعد. السـعادة والفضـيلة والمعرفة العلمية مرتبطة كلها معا، وبسلسلة لا تضمحل أبدا. أما الغباء والخطيئة والظلم والشقاء، فأعراض مرض سوف يحذفه تماما تقدم العلم. نحن على ما نحن عليه بسـبب مـن العلل الطبيعية، وحين نفهمها فهذا وحده كفيل بأن يجعلنا على اتساق تام مع الطبيعة، أما الثواب والعقـاب فدلالـة علـى

الجهل. إذا كان من المعقول أن نلوم الأشياء والحيوانات، أو نطالبها بالعدالة حين تسبب لنا ألما، أو نلوم الطقس والتربـة أو الضواري والوحوش، لكان من المعقول أن نلوم الإنسان، الذي لا تقل حتمية خصائص شخصيته وأفعاله عـن حتميـة هذه الأشياء - حين نبحث نمط حياة هذا الشخص أو ذاك، لا يجب أن ندين أو نعاقب لأننا سنعرف ما العلة التي دفعت هذا الإنسان أو ذاك للتصرف الخاطئ، قد يكون الجهل أو الفقـر أو أي خلل فيزيقي أو عقلي أو أخلاقي، ولو تسلحنا بما يكفي من الصبر والمعرفة ومن التعاطف سنفهم هذا دائما ولن نلوم أي مخطئ أكثر مما نلوم أي موضـوع مـن موضـوعات الطبيعة [٦٥].

١١/ د - وأخيرا انقلاب هذا المبدأ الحتمي، نفي مشروعية الأحكام التقييمية أخلاقية أو غيرها، إلى قاعدة ميثودولوجيـة [٦٦] يتحراها الراغبون في علمنة دراستهم، خصوصا حـين تكون علميتها محل شبهة، فدافع الحتميون التاريخيون عنهـا دفاعا مستميتًا، مؤكدين أن التاريخ كأي علم آخـر، وصـف للوقائع لا يعترف بشيء اسمه الأحكام التقييمية "محمد وهتلر والإسكندر"... قد نعجب بهم أو نخافهم، لكننا لا ندين أفعالهم

ولا نمدحهم. فلو فعلنا فكأننا نلقي موعظـة علـى شـجرة، وبالمثل محاولة عزو التغيرات إلى إرادتهم وتصـرفاتهم أو محاولة استخلاص الـدروس مـنهم. لا ينبغـي أن نشـعر بالاستصغار أمامهم. هم على ما هم عليه، ونحن علـى مـا نحن عليه. ولم يكن أحد منا يستطيع غير هذا، لأنه محكـوم بالقوى العظمى، إننا بإزاء عقول حتمية صلبة تناشدنا باسـم المنزلة العلمية أن نحجم عن الحكـم لكـي نحـافظ علـى الموضوعية (٦٧).. ويمكن مقارنة هذا باتجاهات ستراوسـون التفاعلية الذاتية، والاتجاهات الموضوعية الجـديرة بـالعلم الحتمي (٦٨).

١٢ ـ معضل الجدة: يرى الحتميون أن تاريخ عالمهم لا يحتمل أية أحكام تقييمية ولن نبحث في كونهم محقين في هذا أم لا، لأن ثمة تساؤلات. أهم وأكثر جذرية: هل لعالمهم هذا أصلاً تاريخ بالمعنى الحقيقي؟ وهو ليس إلا اطراد القـانون الحتمي، وتطبيق لخطة فرضتها العلل الكونية، التي تخلقـت في الماضي السحيق قبل ظهور الإنسان ذي التـاريخ، ودع عنك لعالمهم هذا أصلاً تاريخ بالمعنى الحقيقي؟ وهو ليس إلا اطراد القانون الحتمي، وتطبيق لخطة فرضتها العلل الكونية،

التي تخلقت في الماضي السحيق قبل ظهـور الإنسـان ذي التاريخ، ودع عنك الإنسان المؤرخ.

العالم الحتمي الميكانيكي المغلق، الذي قدرت حركاته أزلاً وأحصيت عددا، لن يعرف البتة جديدا، الجديد هو العـارض الخصب، والعالم الحتمي حتمي لأنه لا عارض فيه. الجـدة ظاهرة من ظواهر المفهوم الحيوي، من حيث كونه مناقضـا للمفهوم الآلي.. أما وقد أصبحت الحياة ككل شيء آلـة فـلا جديد البتة ولا خلق ولا إبداع وبالتالي لا تطور. "لكي يكون الكون متطورا تطورا حقيقيا، فلابد وأن يظهر باستمرار شيئًا جديدا كل الجدة أعني أن التطور لابد وأن يكون خلاقًا. إننـا ننظر إلى عالمنا على أنه عالم في دور التكوين، وإلى أنفسنا على أننا جزء منه في دور التكوين أيضا. إن حاضرنا ليس غير ساكن فحسب، بل هو حركة لا يمكن لها هي ذاتهـا أن تتكرر غدا" [٦٩]. تنفي الخطة الحتمية هذا لأنها حددت كـل شيء أزلاً وأبدا، و"إذا كانت ماهية كل شيء محددة تحديـدا قاطعا، فكيف يمكن أن يكون هناك تطور على الإطـلاق. إن كل ما نتوقعه في هذه الحالة هو علم اسبينوزا الموجود منـذ

الأزل، ويبقى هو نفسه في سلسلة من التحولات. ولكن بـلا جدة حقيقية" [٧٠]..

لذلك لم يكن الإدراك العنيد للحرية، هو في حد ذاته الدافع الوحيد لاعتبار الحتمية كابوسا، بل وأيضا لأنها تنفي الجـدة والخلق الأصيل والإبداع. كان هذا هو الذي دفع كثيرين من الفلاسفة المعاصرين، أمثال بيرس ووليم جيمس وبيرجسون ووايتهد لشن حرب شعواء على الحتمية [٧١]. وفي هذا يقول كارل بوبر: "لقد وصفت الحتمية بأنها كابوس لأنها تنفي قوة الخلق. فكرة الإبداع والجدة تصبح معها وهما فارغًا، فمـثلاً كتابة هذا لا يمكن أن يكون فيه أي شيء من هـذا، لأن أي فيزيائي مزود بمعرفة تفصيلية كافية يمكنه أن يكتبه بمـنهج بسيط للتنبؤ العلمي، بالمواضيع الدقيقة التـي ستسـود فيهـا الكلمات بواسطة النسق الفيزيائي المكون من جسمي وعقلـي وأصابعي وقلمي.. ولكي نستخدم مثالاً أوقع نقول إنـه لـو صحت الحتمية الفيزيائية، فإن الفيزيائي الأصـم (شـيطان لابلاس) الذي لم يسمع في حياته أية موسـيقى، يمكنـه أن يكتب كل سيمفونيات موزار وبيتهوفن، عن طريـق مـنهج بسيط لدراسة الحالات الفيزيائية الدقيقة لأجسـامهم، فيتنبـأ

بالمواضيع التي سيضعون فيها علامـاتهم الموسـيقية فـي نوتهم. بل ويمكن لهذا الفيزيائي الأصم أن يكتب ما لم يكتبه موزارت وبيتهوفن وكان يمكن أن يكتباه لو تـوافرت لهمـا شروط خارجية مختلفة كأن يأكلان لحما بدلاً من الدجاج، أو يشربان قهوة بدلاً من الشاي [٧٢].

نفي الجدة يجعلنا ندور بين أطر الآلة في تسلسل ممل من الأحداث العقيمة، كلها نواتج ـ معلولات للعلل، ولا أصـالة البتة، ولما كانت العلل والقوانين ثابتة، فالأحداث في حقيقتها التي يكشف عنها نور العلم الحتمي، كلها متشـابهة ألوانهـا كالحة، فيزيقيا وعقليا أيضا. فحتى مجرد الاعتقاد، اعتقاد أي إنسان في أية نظرية بأية لغة وفي أي شيء، "مسألة حتميـة لابد وأن تحدث، إذا ما وضع أي إنسان في نفس الظـروف الفيزيائية، لأن محض هذه الظروف، تحتم قول وقبول كل ما نقوله ونقبله. والفيزيائي الماهر الذي لا يعرف أي شيء عن مبدأ الحتمية ولا عن اللغة الفرنسية، سيكون قادرا علـى أن يتنبأ بما سوف يقوله حتمي فرنسي في مناقشة فرنسية عـن مبدأ الحتمية، وبالطبع بما سوف يقولـه أيضـا معارضـو الحتمية، على هذا، فإذا تصورنا أننا نقبل الحتمية أو سـواها

لأننا اقتنعنا بالقوة المنطقية لحجج معينة فاتخذنا موقفًا جديدا، فإننا نخدع أنفسنا [٧٣].

فمثلاً ظل الحتمي هنري بوانكاريه مؤرقًا عـدة شـهور بمشكلة رياضية لم يجد لها حلا، وفجأة بلا أيـة مقـدمات، بمجرد أن وضع قدمه في إحدى الحافلات، لمع الحـل فـي ذهنه بغتة، بغير أن يجد لذلك أي تفسير. وإذا افترضنا عالما أو محللاً نفسانيا، على طراز شيطان لابلاس، يعلم كل شيء عن حالة الوعي واللاوعي، والشعور واللاشعور لبوانكاريه، فإنه كان سوف يتنبأ بهذه الحادثة، على هذا كان سيعرف هو قبل بوانكاريه ـ حل تلك المشكلة الرياضية [٧٤] ـ ـ فكيـف يمكن أن نتصور فيها أو في أي شيء إبداعا أو خلقًا من ذات منفردة، لا ذوات في عالمنا الحتمي، بل فقط مواضيع لتطبيق المبدأ الحتمي، ولا مكان في هذا العالم لمفاهيم الجدة والخلق الأصيل والإبداع والتطور الحقيقي.

ويمثل هذا معضلا، لأن التجربة الوجودية تؤكـد عمليـة انبثاق الجديد باستمرار، كل ميدان من ميادينها بدءا من أعظم إنجازات العقل وأروع إبداعات الفن، وحتى أبسط المواقـف الشخصية، يؤكد أن الإنسان يأتي بالجديد، يبدع ويخلـق، أي

يفعل ما لن يفعله سواء، وما لا يتحقق إلا بالإرادة المبدعـة والتصميم الحر والجهد الإرادي الموجه. تنفي الحتمية هـذا، وعلى عادتها في إزاحة كل ما يعارضها أو يعترضها تئولـه على أنه مظهر يخدعنا بسبب الجهل بالعلل الكونيـة خلفـه، وحين يعم نور العلم الحتمي سوف ندرك هذا جيدا، ويصعب بل يستحيل تصديق أن التطور والجـدة والخلـق والإبـداع مظاهر للجهل الذي لا يقحم ويقهر إلا بها، ويصـعب أكثـر تكذيب الحتمية، فيتخلق معضل لا مخرج منه أبدا.

وبعد كل هذا، إذا عدنا إلى الفقرة (١٨) التـي ستوضـح تناقض العلم الحتمي ذاته بصدد الحريـة حـين ينفـي أول مستوييها، الحرية الأنطولوجية، ويصادر على حريـة مـن المستوى الثاني، لكي ينمو ويترعرع ولكي تتواتر إبـداعات العلماء أدركنا مدى حدة الشيزوفرينيا، إنـه يصـادر علـى الحرية من أجل الجدة والإبداع في حين أن حتميتـه تنفـي الجدة والإبداع من حيث تنفي الحرية الإنسانية.

إن المعضل ليس معضلين بل واحدا لا سواه، إنه معضل الحرية الإنسانية، أما معضل الجدة فهو كالمعضل الأخلاقي، وجه من وجوهه أو بعد من أبعاده لأن الجديد لا يأتي طبعـا

من الآلي الميكانيكي، ومحاولة الإقرار بهذا تناقض منطقـي وخلاف محال، لا يأتي إلا من الفعل الحر، والفعل الحر بدوره هو الفعل المبدع "الحرية هي حرية الخلق، حرية الانبثاق من الماضي المتراكم إلى الجدة التي لا يمكن التنبـؤ بهـا (٧٥)". الحرية تربط الأنا بذاته وبالعالم، وذاك هو معنى التحرر قوة مبدعة وفي نفس الوقت إبراز لأنا كل وفاعـل (٧٦)، ومـاذا عسى أن تكون الحرية في النهاية إن لم تكن تلك القدرة على الخلق، خلق الجدة والعمل على تحقيقها، بـل خلـق وجـود خصب يكون من شأنه أن يجيء نسيجا وحده، وأن يحقق في الكون ما لا سبيل إلى تحقيقه بدونه (٧٧). الإرادة هي الوجـه العيني للحرية، لأنها أداة تحقيق الفاعلية الإنسـانية، فعاليـة الخلق الذي لا يتحقق إلا بعزمها، عزم الإرادة.

الحرية الأنطولوجية تعني أن الوجود الإنساني فعل Act، لا حالة State يقول الدكتور زكريا إبـراهيم "مـا دام هـذا الوجود في صميمه عبارة عن انتقال شـعوري حـر مـن الإمكانية إلى الواقعي، والقول بحرية الإرادة، إنما هو تقرير لتلك الإمكانية الهائلة التي لولا الفكر الإنساني لما كان فـي وسع العالم مطلقًا أن يتضمنها بأي حال. إذن فـإن الحتميـة

مذهب يائس مثبط للهمم، لأنه يلغي من الوجود بالعالم تلـك الصورة الإنسانية من صور القوة ألا وهي الإمكانية النوعية الخاصة التي ما كان يمكن أن توجد لولا أن هنـاك حريـة إنسانية مبدعة [٧٨]. تطيح الحتمية بالجدة بالإبداع من حيـث تطيح بالحرية، التي هي القوة المبدعة.

١٣ ـ هكذا جعل معضل الحرية في العالم الحتمي مـن الإنسان لا إنسانًا بل مجرد ترس في الآلة الكونيـة، يسـير وإياها في المسار العلمي المحتوم بقوانين يكشف عنها العلم. وبوساطة تنبؤاته التي يعلو سلطانها يوما بعـد يـوم سـيعلم الطريق الواحد والوحيد لكل ما هو آت وما قد كان. إنه حلم اليقظة الحتمي، بالعلم اليقيني الشامل، والـذي انقلـب إلـى كابوس مرعب، يسحق حرية الإنسـان وحياتـه الأخلاقيـة وأحكامه التقييمية وإبداعاته وإنجازاته، كأوهام وأدهـا نـور العرفان وكأن نور العرفان كشف عن الحقيقة الحقـة لهـذا الكون: إنه معتقل للمجبورين والمقهورين، أدوات أو عبيـد المبدأ الحتمي الأعظم، يقول العلم بصوته الوقـور الـرزين المنزه عن الهوى والغرض: كلا، ليس هذا الكون منـزلاً أو موطنًا للإنسان، يحيا فيه حياة عماد إنسانيتها الحريـة التـي

تجعل الذات ذاتًا والأنا أنا، تختار وتقـرر قبـل أن تفعـل، فتخطئ أو تصيب، وقد تبدع فتـأتي بمـا لا تسـتطيعه ذات سواها، وتتحمل المسئولية عن مشروعية فيحق لها الثـواب، أو عليها العقاب... تلك خيالات تسبح في عماء الجهل. ولكن كل جزئية من جزئيات الواقع والمثال، تؤكد للإنسان هـذا، من حيث تؤكد له أنه حر الإرادة، تجربته الوجودية العينيـة تخبره بأنه كان يمكن ألا يفعل ما فعله، أو كان يمكن أن يفعل سواه، وتطرح أمامه أكثر من احتمال، ولزاما عليه أن يختار بينهما.. الفرح الصافي بما أنجزت يداه، الألم والمعاناة مـن جراء ما اقترفت يداه، أو من جراء الاختيار الخاطئ الـذي كان يمكن تفاديه.. سواء أكان هذا الألم داخليا مـن الـنفس اللوامة، أو خارجيا من معقبات الفعل الخاطئ.. كـل هـذا وغيره يؤكد للإنسان أنه حر.

تتبع تاريخ العلوم المختلفة في نشأتها ونموهـا يعـرض لكفاح العلم من أجل الوصول إلى المبدأ الحتمـي، يعـرض للكيانات التي أزاحها المبدأ من طريق العلم، الصفات الخفية، العلة الغائية، الفلوجستون، القوى الحيوية.. ولكن لماذا لم يثَر معضل القوى الحيوية مثلاً في العـالم الحتمـي أو معضـل

الفلوجستون؟ فما بال الحرية بالذات قد أقامت الدنيا ولم تقعدها؟ ولماذا لم تذو كما ذوت تلك الكائنات؟ الإجابة واضحة لو لم يكن وعي الإنسان بالحرية وإدراكه لها عن حق ويملك حيثيات الحكم بأنه الحق، لما كان ثمة معضل للحرية في العالم الحتمي، تلك الكائنات أوهام جهالة فعلا.

أما الحرية فليست هكذا. ولن نقول من الصعب أن نتفق أو ننتهي إلى أن الحرية وهم، بل نقول بصيغة تقريرية حاسمة، ليست الحرية وهما، إنها حقيقة وجود الإنسان. واشتقاقًا من الدليل الأنطولوجي على وجود ا [٧٩]، يمكن الوصول إلى دليل أبستمولوجي على وجود الحرية، ذلك أن التساؤل عن الحرية وإثباتها أو نفيها، هو ذاته فعل من أفعال الحرية. فكان إدراك الحرية والشعور بها ماثلاً في العقول وفي الصدور، قبل العلم بأسره. ولكن العلم الحديث رفع مبدأ الحتمية على رءوس الأشهاد، طارحا اختيارين كلاهما مر:

- الحرية والحتمية متعارضتان.

ونحن نعلم أن الحتمية صادقة.

- إذن الحرية وهم.
- الحرية والحتمية متعارضتان.

ونحن نعلم أننا أحرار.

إذن الحتمية كاذبة [٨٠].

الخبر الأول آت من العقل العلمي المظفر، ذلك المصدر الموثوق بأخباره أيما ثقة والثاني من الإدراك الوجودي الذي يصعب تخطئته، تعاظم جبروت العلم، ولم يعد التطاول على قدس أقداسه مبدأ الحتمية - مباحا ولا حتى ممكنًا، فكانـت الحرية هي الضحية، فهل يمكن صـرع إنسـانية الإنسـان جهارا نهارا؟ ربما لا.. ولكن ماذا نفعل؟ هل ننكـر العقـل ونعتبر العلم كاذبا؟ ذلكم هو المحال بعينه.. هذا المعضل بلا أدنى مبالغة، أعنف وأقسى مأزق مر به العقل البشري حتى الآن، فكيف كانت مواجهته؟

* * *

هوامش

(١) ازفلد كولبيه، المدخل إلى الفلسفة، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(2) Karl Popper, Objective Knowledge, p. 217.

(٣) جيمس جينز، الفيزياء، والفلسفة، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٤) أحسب أن نفي الغايات المستقبلية على ضوء الحتمية العلميـة التي هي علّية أوضح من أن يحتاج لشرح، فمـثلاً، إذا كـان الطالب يذاكر لكي ينجح في اختبار بعد بضعة أشهر، أو لكـي يحصل على شهادة بعد بضعة أعوام، فليست العلة هنا كائنـة بالمستقبل بل هي كائنة في الماضي، ـ حيث أملـت عوامـل البيئة والتربية على الشخص أن يستعد للامتحـان.. وهكـذا. وهذه القوانين خاضعة لحتمية العلم الاجتماعي والسـيكولوجي المردودة لحتمية العلم البيولوجي، وهذه بدورها مردودة لحتمية العلم الفيزيائي، هكذا يرتد كل شيء في نهاية المطـاف إلـى الحتمية الفيزيائية التي تحدد أطر الكون الذي نحيا فيه بالحدود الميكانيكية.

(5) D. C. Dennett, Mechanism and responsibility, in: Ted Hondrich (editor) essays on freedom of action, Routledge & Kegan Paul, London, 1973. p. 159 – 150.

(٦) الواقعية المحدثة تعني الوجود الواقعي للعالم، وبصورة مستقلة عن أية ذات عارفة. بعبارة أخرى، سواء وجد عقل يدرك هذا العالم أم لا، فإن العالم موجود في كلتا الحالتين.

(7) Donald Davidson, Freedom to act, in: Essays on freedom of action, p. 139.
(8) Ibid, p. 150.
(9) Ibid, p. 141.
(10) C. Campbell, Libertarianism, in: raziel Abelson & Marie – Louise Friquegnon (editors), Ethics for Modern life, ST. Martin press, Inc, New York, 1975. p. 282.

(١١) انظر في تفصيل هذا كتابنا "العلم والاغتراب والحرية مقـال في فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتميـة"، الهيئـة العامـة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٧ ص ٢٠٩ ـ ٢١٧.

(١٢) قبلها يورد هرن حجة مستمدة من علم الأخلاق، غيـر أنهـا بخلاف سائر الحجج ليست مستقاة من نسـق العلـم بـالمعنى الدقيق المصطلح عليه في هذا البحث فضلاً عن أني لم أقتنـع بها، انظر..

H. H. Horne, Op cit, p. 27.
(13) Herman. H. Horn, The arguments for determinism, in: Philosophy and Contemporary Issues, P. 22 – 27.

(١٤) انظر أيضا في تفصيل هذا، كتابنـا المـذكور، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١، ٢٩١، ٢٩٢.

(15) C. d Broad, Indeterminacy and indeterminism, P. 146: 148.

(١٦) جيمس وجينز، الفيزياء والفلسفة، ص ٢٨٦.

(١٧) المرجع السابق، ص ٢٨٤.

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(١٩) محمد وقيدي، الأبستمولوجيا الوضعية عند أوجست كونـت، ص ٢٣٤.
(٢٠) ألبير بابيه، دفاع عن العلم، ترجمة د. عثمان أمين، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، سنة ١٩٤٦، ص ١٠١.
(٢١) المرجع السابق، ص ١٠٢.
(٢٢) د. عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهـات نظريـة فـي علـم الاجتماع، ص ٩١ ـ ٩٢.
(٢٣) المرجع السابق، ص ٩٣ ـ ٩٤.
(٢٤) المرجع السابق، ص ١٢٤.
(25) Philip. L. Harriman, Psychological terms, Adams & Co. Paterson, 1959. P. 43.
(26) Ted Hondrich, one determinism, in: Essays on freedom of action p. 187.
(27) Ibid, p. 201.
(28) Peter Gay, Freud and freedom, In: The idea of freedom, P. 42.
انظر تفصيل هذا في كتابنا "العلم والاغتراب والحرية، مقـال فـي فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٩.
(29) Sigmund Freud, Psychopathology of every day life, Trans by: A. A. Brill, A Menator book, New American Library, New York, No date, P. 129.
(30) P. Gay, Freud and freedom, P. 44.
(31) S. Freud, Op. Cit, P. 141 – 142.

(٣٢) لهذا الكتاب ترجمة عربية، قام بها د. عبد القـادر يوسـف، راجعها د. رجا الدريني، صادرة عن سلسلة عـالم المعرفـة، الكويت، سنة ١٩٨٠.

(33) Paul Weiss, Common ssense and Beyond, In: Determinism & Freedom, P. 232.

(34) C. H. Whiteley, Mind in action: an Essay on Philosophical Psychology, Oxford University Press Oxford, 1973. P. 84.

(35) Brand Blenshard, The case for determinism, in: Determinism & freedom, P. 21.

(36) Ibid, p. 30.

(37) Leon Pearl, Four Philosophical problem, Harper & Row Publishers, New York., 1963. p. 83 – 84.

(38) Ibid, p. 30.

(39) C. D. Broad indeterminacy and indeterminism, P. 146 – 147.

(40) Dennis Scina, Observation in determinism, In: Determinism & freedom in the age of modern science, p. 222.

(٤١) د. زكريا إبراهيم مشكلة الحرية، ص 55ز

(42) C. A. Campfell, Liberterianism, P. 275.

(٤٣) من أفضل العروض التي أوضحت منطقيا أو فلسفيا كيف أن المسئولية أ الإلزام الخلقي لا يقوم إلا على إمكانية إخلال فعـل محل آخر Substitutability مقال ليرود يمكن وصـفه أنـه دراسة لميتافيزيقا اتخاذ القرار انظر:

C. D. Broad, Determinism, Indeterminism and libertarianism, In: Ethic and the history of philosophy.

(٤٤) شرود نجر، الإغريق والطبيعة، ص ١١١.

(٤٥) زكي نجيب محمود، الجبر الذاتي، ص ٢٧٤.

(٤٦) نسبة إلى الفينومينولوجيا، أي فلسفة الظاهرات، وهي مـذهب ينتمي لرياضي ومنطقي معاصر يدعى إدموند هوسـرل، رام أن تصبح الفلسفة علما دقيقًا، فدعاها لأن تقتصر على الوصف التفصيلي للظاهرة كما تعطي للـوعي، شـريطة أن يـتخاص الذهن من الافتراضات والانحيازات المسـبقة، وقـد وضـع هوسرل منهاجا دقيقًا ومعقدا لهذا يتلخص في ثلاث خطـوط: تقويس الظاهرت، أي وضعها بـين قوسـين ـ التجريـد ـ التطبيق.

(47) C. Campbell, Libertarianism, P. 278 – 279.

(48) Susan Wolf, The importance of freewill, Mind, 1981, Vol X C, P. 389: 391.

(49) Ibid, p. 393

(50) Ibid, p. 393.

(51) Ibid, p. 393.

(52) Harry Frankfurt, Coercion and Responsibility, in essay on freedom of action, p. 75.

(53) H. L. A. Hart, Legal responsibility and Excuses, in: Determinism and freedom in the age of Mddern science, p. 95 – 96.

(54) Ibid, p. 115.

(55) Hospers, What means this freedom, in: Determinism & freedom, p. 134.

(56) Ibid, p. 134 – 135.

(57) Ibid, p. 138

(58) Ibid, p. 134 – 135.

(٥٩) ألبير بابيه، دفاع عن العلم، ترجمة، د. عثمـان أمـين، ص ١٠٢ وما بعدها.

(٦٠) المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٦١) المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٦٢) المرجع السابق ص ١٠٥.

(٦٣) المرجع السابق، ص ١٠١.

(٦٤) المرجع السابق، ص ١٠٧.

(65) I. Berlin, Four essays on liberty, p. 56 – 06 – 87 – 97.

(٦٦) أي منهجية، منتمية إلى علم الميثودولوجي، وهو علم منـاهج البحث.

(67) Ibid, p. 63 – 64.

(٦٨) وختاما للحديث عن المعضل الأخلاقي، نـذكر أن صـموئيل بتلر وضع ١٨٦٨ تصوره لليوتوبيا أو المدنية التي لا توجـد "آرون" أي قلب للكلمة الإنجليزية (Nowhere) وفيها تنعكس هيمنة الحتمية على الفكر في القرن التاسع عشر. إذ يجعل بتلر هذه المدينة تعاقب المرضى تمامـا كمـا تعاقـب المخطئـين والمجرمين وكلما اشتدت وطأة المرض كلما اشتد العقاب.

(٦٩) د. زكي نجيب محمود، الجبر الذاتي، ترجمة عن الإنجليزيـة د. إمام عبد الفتاح، ص ٢٧٣.

(٧٠) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

(71) William Barrett, Determinism and Novelty, p. 46.

(72) Kari Popper, Objective Knowledge, p 222 – 223.

(73) Ibid, p. 224.

(74) William Barrett, Determinism and Novelty, p. 51.

(٧٥) د. زكي نجيب، الجبر الذاتي، ص ٢٧٧.

(٧٦) د. محمد عزيز الحبابي، من الحريـات إلـى التحـرر، ص ١٨٧.

(٧٧) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص ٢٥٦.

(٧٨) السابق ص ١٨٦.

(٧٩) الدليل الأنطولوجي من أشهر الأدلة على وجود ا . قال بـه القديس أنسلم في العصور الوسطى، وتمسك به آخرون أهمهم ديكارت، وخلاصته أن ا يحمل في ذاته الدليل على وجـوده، وذلك لأن ا هو الموجود الحـائز علـى جميـع الكمـالات، والوجود واحد من هذه الكمالات، لأن العدم ـ طبعا ـ نقص، لذلك لابد وأن يكون ا موجودا.

(80) Anthony Kanny, Freedom, Spontaity, and indifference, in: Essays on freedom of action, p. 89.

الفصل الثالث

مواجهة المعضل:

إما بنفي الحرية وإما بنفيها

١٤ - إنه حقًا معضل، لا يمكن اعتباره محض مشكلة أو مأزق، لأنه وضع لا انفراجة له البتة: العلم ينفي الحرية فما الذي فعله الفلاسفة بإزاء هذا النفي لأية إيجابية إنسانية؟

الواقع أن مجمل فلسفة الحرية بصدد هـذا المعضـل، لا تعدو أن تكون أحد موقفين، لا ثالث لهما: إما نفـي الحريـة بمعنى السلب والإنكار، اعترافًا بحصيلة العلم التي لا سـبيل إلى غير الاعتراف بها، وإما نفيها بمعنى إبعادها وطردهـا إلى عوالم أخرى متصورة أو متخيلة أو موهومة، لا علاقـة لها بهذا العالم الذي نحيا فيه وأفتى العلم بأنه حتمـي. وفـي الحالين لا حرية حقيقية فهي إما منكورة وإما موهومة، إمـا منفية وإما منفية، والمحصلة واحدة: لا حرية في هذا الوجود فليس جزافًا إذن أن تمنحنا عبقرية اللغة العربية جناسا لفظيا في هذا الحكم الذي انتهت إليه دراستي لفلسفات الحرية فـي العالم الحتمي وعبثًا حاولت العثور على استثناء لـه يكسـبه شيئًا من المرونة.

وسبيلنا الآن إلى تبيان مصداق هـذا الحكـم وعـرض حيثياته، والمسألة تتلخص في أن نفي الحرية بمعنى السـلب واللا إما أن يأتي من حتمية صارمة Strict تنفـي الحريـة صراحة، وإما من حتمية رخوة أو مرنة Soft، عبثًا تتحايل على صلابة الحتمية محاولة إفساح موطأ قدم للحرية على أن الحتمية ما كانت لتسمح بطائل لأي تحايل أو مداهنة.

أما النفي بمعنى الإبعاد لعوالم أخرى ففيه تتفق عبقريـات الفلاسفة عن تشييد قصور في الهواء تـودع فيهـا الحريـة الإنسانية، مجللة مكللة، كالعهد بنفي أعاظم القوم حين تـدول دولتهم وبغير أن يدانوا بوزر، بعد أن يصدر إليهـا الأمـر بمغادرة هذا العالم الذي أحكم العلم قبضـته عليـه. ولكـن يصعب التسليم بأن الحرية بجلال قدرها وثقل شأنها كائنة في الهواء أو في الخيال، ومن هنا كانت محاولات إثبات الحرية إيجابا في العالم الحتمي تعمل على قصم أو فصـم صـميم العالم لتستقطع حيزا لا يقع تحت سلطان العلم وتـدعي أنـه مجال أو بالأحرى منفى الحرية.

١٥/ أ ـ نفي الحرية: الحتمية الصارمة: هذا الموقـف يحقق أبسط بسائط التفلسف: الاتساق، فهم يعلمون علم اليقين

أنه لا حرية على وجه الإطلاق لإنسان يحيـا فـي العـالم الحتمي، ويطرحون أبنيتهم الفلسفية لإثبات أن الحرية وهـم زائف وحديث خرافة.

ولما كان في هذا من القسوة الشيء الكثير - فإن بعضـا منهم قد يحاول مداواة هذه القسـوة عـن طريـق تسـخير التحذلقات الفلسفية من أجل الاستغناء عن الحريـة بواسـطة اللاحرية، قبول الحتمية وتوهم الحرية، مما يذكرنا بروايـة الكاتب البريطاني الساخر جورج أورويل رواية (١٨٤) ففيها ينقد بقسوة الأنظمة السياسية القائمة ويجعل دولتـه الوهميـة تتخذ شعارات ثلاثة: الحرب هي السـلام - الحريـة هـي العبودية - الجهل قوة. والشعار الثاني يسخر مـن فلاسـفة الحرية الحتميين قبل أن يسخر من أية أنظمة سياسية.

ويأتي الرواقيون في صدر القائمة وقد رأينا أن الحتميـة أصبحت معهم لأول مرة مفهومـا جامعـا مانعـا للطبيعـة والإنسان معا، إنهم آمنوا بشمولية القانون الكلـي واسـتحالة الإفلات منه، فيغدو سبيل الخلاص الأوحـد فـي الاتحـاد بالضرورة الكونية والاندماج فيها عن وعي خيـر مـن أن يحدث هذا بغير وعي، فلابد وأن يحدث علـى أيـة حـال.

فأصـبحت الحريـة هـي الـوعي بالحتميـة، أي الإدراك والاعتراف الصريح بنفيها وبـالطبع لا مسـئولية. فقامـت أخلاقياتهم على موافقة العقل الصريح. و"الرجـل الفاضـل الحكيم الذي تسير حياته كلها وفقًا للعقل الصريح إنما يحيـا وفقًا للطبيعة الخاصة والعامة. وهو مواطن هذا العالم يقبـل طوعا كل ما يأتي به القدر من أحـداث، حتـى المصـائب والنكبات معتقدا أنها داخلة في النظام الكلي والقضاء الإلهي، الرجل الخبيث على عكس ذلك على خلاف مع نفسـه ومـع الموجودات جميعا وهو أجنبي في المدينة العظمى: العـالم، ومع ذلك فالرجل الشرير مهما يتمرد على القدر فلا جـدوى من تمرده لأن جهوده للتخلص من الأقدار إنما تسوقه حيـث أرادت الأقدار" [1].

سلم أهل الرواق بأن الحرية هي غيـاب العوائـق أمـام تحقيق رغبات الإنسان ولكن إذا كانت درجات الحرية هـي دالة تحقيق هذه الرغبات فأنا أستطيع زيادة الحريـة بحـذف الرغبات التي قد يعاق إشباعها، وهذا مما حققـه أبكتيتـوس حين قال إنه وهو العبد أكثر حرية من سيده. وبغياب العقبات ونسيانها أصبح على غير وعي بها، وبالتالي أصبحت غيـر

موجودة. وهكذا فعل القطب الرواقي بوزيدونيوس - الـذي مات عن مرض خبيث وقال: "افعل كما ما تشاء أيها الألـم ومهما فعلت لن تستطيع أن تجعلني أكرهك" وهو بهذا كمـا لاحظ شيشرون يتحد مع الطبيعة التي تدخل في ذات الهويـة مع العلة الكونية لقد جعل ألمه حتميا. ومن ثم يكون الاتحـاد به هو الحرية بعينها" [٢]. فراح الرواقيـون يتحـدثون عـن حرية مطلقة - معروفة في البوذية وفي أديان أخرى ولناس بلا دين، إنها حرية الاعتصام بالنفس والالتجاء إليها وبالتالي التحرر التام من العالم الخارجي، وفكرة الحكيم الذي يلـتمس الحرية والأمن في أعماقه وعن طريق وأد الذات فكرة تنشـأ حين يفسر الواقع الخـارجي [٣]. وتنطبـق علـى الحريـة بمستوييها، على المستوى الأول يفسر الواقـع الأنطولـوجي بسبب تصور الحتمية الكونية، وعلى المستوى الثاني قد يفسر الواقع الاجتماعي على الإنسـان بسـبب أحـداث العصـر واضطراب الظروف السياسية والاجتماعية.. إلـخ. ونظـرا لحتمية الرواقيين من ناحيـة وقسـوة ظـروف عصـرهم الهلينستي من الناحية الأخرى، فمن الطبيعي إذن أن يلجئـوا إلى هذا التصور للحرية الذي ينفيها على كل مستوياتها.

وإذا غادرنا الأصول التاريخية ودلفنا مباشرة إلى أجـواء العلم الحتمي، أي إلى الفلسفة الحديثة، فسوف نجـد أشـهر وأقوى صورة لنفي الحرية بمنتهى الإصرار والتأكيـد بـلا مواربة أو مداورة مع أكثر الفلاسفة طرا مواربة ومداورة مع سبينوزا (راجع حديث المقدمة عنه) وحسن أن يأتي سبينوزا في أعقاب الرواقية فثمة فكرة شائعة تجعله رواقيا، بسبب من التشابه الشديد بين أخلاقياته وأخلاقياتهم واشتراكه معهم فـي مادية كل شيء والحتمية الصارمة وبالتالي نفـي الحريـة، وفيما عدا هذا فهو ليس رواقيا.

لذلك نعرج على رأي هامبشير الذي رآه أبيقوريـا مـن حيث إنه تابع للوكريتوس مؤكدا أن ـ الإنسـان يمكنـه أن يتكيف مع العالم الفيزيقي كجزء منه لا متعال عليه، هذا في مواجهة خلفية ضخمة ترى الإنسان ظاهرة خارقة للطبيعة(٤).

ويبقى الأساس الاسبينوزي الذي لا خلاف عليه ولا نقاش فيه أي الحتمية.

كانت حتمية صارمة حتى إنها تحكم قبضتها على الإنسان تماما كما تحكمها على الحجر الساقط وعلى كون المثلـث ذا أضلاع ثلاثة، وعليها لابد وأن تنحذف الحرية تماما من هذا

الوجود، فتنص القضية الثانية والأربعون من الجزء الثـاني من كتاب "الأخلاق" على أنه: "لا يوجد فـي أي عقـل إرادة مطلقة أو حرة، بل إن العقل محتم عليه أن يريد هذا أو ذاك بواسطة علة هي بدورها محتمة بواسطة علة أخرى، وهـذه أيضا بواسطة أخرى وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية [٥].

أما ما نراه من قـرار إداري يـلازم أداء الفعـل، فـإن سبينوزا يفسر هذا بأن قرار العقل مع شهوة الجسم وحتميتـه متآنيان في الطبيعة، أو هما شيء واحد، إذا أخـذناه تحـت خاصية الفكر كان القرار، وإذا أخذناه تحت خاصية الامتداد كان حتمية فيزيقية، يمكن استنباطها مـن قـوانين الحركـة والسكون - القوانين الميكانيكية. إن الجوهر الممتد أو المادة هي في النهاية الحقيقية الاسبينوزية الحقة، وبالتالي فالحتمية الفيزيقية الميكانيكية هي فقط الحقيقة الوحيدة، وكانـت اللـذة والألم والرغبة عنده مصطلحات أولية لتفسير الشـعور فـي حدودها تفسيرا ميكانيكيا عليا حتميا، وما اللذة والرغبـة إلا الحالات أو التكيفات الطبيعية للشخص، التي تحدث مسـتقلة تماما عن الحكم (أو الإرادة). وصحيح أن اللذة والألم علـل لتغيرات نفسية وجسيمة، إلا أنهما بدورهما معلـولات لعلـة

خارجية ويجب دراستها في علاقاتهما بالحـالات المتغيـرة للكائنات الحية دراسة علمية كأي موضوع فيزيائي [٧].

الإنسان خاضع بالكلية للقوانين الفيزيائية الميكانيكية، وكل ظواهر أنشطته وسلوكه قابلة للتفسير كمعلولات لعلل فيزيقية وإذا اعترض معترض بأن الأنشطة العليا للإنسان مثل الفن، لا تقبل هذا التفسير كان رد سـبينوزا علـى هـذا هـو رد الحتميين المعهود أي بالتفسير الذاتي لحدود الجهل بأننا "لـم نعرف بعد كل قـدرات الجسـم ولا مـدى حـدوده وذلـك الاعتراض مجرد إقرار بهذا الجهل [٨]. إننا على وعي بهذه الظواهر ولسنا على وعي بعللها.

تبخرت الحرية من عالم سبينوزا، وكان لابد وأن تتبخر، فماذا فعل سبينوزا بإزاء مصاب الحرية الفادح؟ لقد بدا أنـه فعل فِعل الرواقيين فكان التمييز بين الحرية والعبودية مـن أهم وجوه الفلسفة الاسبينوزية، إنهما الحدان اللـذان يراجـع بهما الحكيم سلوكه فينقده، ويتخذ قراراته [٩]. وعني سبينوزا عناية بالغة بتوضيح الطريق أمام الحرية الإنسانية من خلال الفهم والمعرفة العلمية. ولكن ما هي الحرية؟ إنها بالضـبط كحرية الرواقيين أو حرية دولة جورج أورويل الوهمية التي

هي ذاتها العبودية واللاحرية، فليست الحرية الاسبينوزية إلا الاندماج الواعي في الحتمية الفيزيقية الكونية، وهـي تبلـغ ذورتها بالحب العقلي الذي هو الاتحاد الكامل بالطبيعة أو بالنسق الكامل للعلم الفيزيائي الحتمي، وهي غاية لن تتحقـق تماما لأن الإنسان وعلمه لا يمكن أن يكتملا أبدا وإلا أصبح إلها، في حين أنه حالة محدودة من ا أو الطبيعة، على هذا لن نبلغ أبدا ذروة الحرية ولكن يجب تتبعها باستمرار، ونحن أحرار على قدر ما لدينا فكرة واضحة ومتميزة عـن علـل حالتنا الفيزيقية والعقلية، والحصول على هذه المعرفة الكافية بالعلل يتضمن بالضرورة معرفة أكثر كمالاً بالطبيعة ككـل، وكلما حصلنا على معرفة أكثر كمـالاً بالطبيعـة وبأنفسـنا كأجزاء من الطبيعة كلما توقفنا بالضرورة عـن أن نحـب ونكره الأشياء الجزئية أو نتأثر بها، بـل سيشـعر الحكـيم تجاهها بالحياد العاطفي والأخلاقي لأنه سيفهم ما هي عليـه وكيف أنها لا يمكن أن تكون خلافًا لهذا ولن يراهـا كعلـل لمتعته فيتجنب الألم وكل ما يدعى بفضائل الزهد والتقشـف، وسيدرك أنه لا يمكن أن توجد حالة أخرى بحيـث إن عـدم تحققها يعوق الإشباع والسعادة، وبالتالي لن يفتقد السـعادة.

أبدا، إنه على الدوام حر سعيد، الإدراك والمعرفة هما سـر هذا النوع العجيب من السعادة والحرية. وكل شيء يسـاعد على تقدم المعرفة يزيد منهما لذلك فهو بالضرورة خير للفرد ويجب تتبعه في سـياق حفـظ الـذات [١٠]. أو الكونـاتس Conatus. الـدافع الأول لسـلوك الإنسـان فـي الفلسـفة الاسبينوزية.

حالة الحكيم الاسبينوزي الحر السعيد حالة مثلى لتطبيـق ما أسماه ستراوسون بالاتجاهات الموضوعية التـي تختفـي منها أية اتجاهات تفاعلية (فقرة ١١/ أ). فحين ندرس ا ، أي العالم الطبيعي وعواطفنا بنفس الانفصال عنهما، أي بـنفس الموضوعية والدقة والوضوح اللذين ندرس بهمـا الـدوائر والمثلثات في علم الهندسة فسنجد الحرية والسعادة والانتقـال من حد العبودية إلى حد الحرية هـو الانتقـال مـن حالـة المشاعر السلبية والأفكار المختلفة (الاتجاهات التفاعلية) إلى حالة المشـاعر الإيجابيـة والأفكـار الكافيـة (الاتجاهـات الموضوعية). ولكن أولم تكن الاتجاهات الموضـوعية هـي وضع للحتمية التي لا تطاق؟ وهكذا حرية سبينوزا حتمية لا تطاق" والعقل عنده حر وفعال حينما، وفقط حينمـا، تكـون

الحجة صارمة والنتـائج حاسـمة راجعـة إلـى الحـدود الضرورية، أي حين [11] تكون اتباع النتيجة ضـربة لازب فيكون بدوره حرية كاملة.

وإذا تذكرنا ما أثبتناه في المقدمة مـن طبيعـة مخاتلـة لاسبينوزا تجعل الشقة بين مظهره وجوهره جد واسعة [12]. أدركنا أن المظهر الرواقي هذا قشرة لا تعني الكثير. فحرية سبينوزا هي عينها الحتمية السيكولوجية الصارمة مع علماء النفس المحدثين من التحليلية والسـلوكية، وكـان سـبينوزا بوصفه داعية للدراسة العلمية للإنسان الكاشفة عن القـوانين التي تحتم سلوكه. مبشرا بهم ورائدا لهم. حالة الانتقال إلـى الحكيم الاسبينوزي الحر يجب أن تتم إن كان لها أن تتم عن طريق لا يختلف عن طريق علم النفس التحليلي، من حيـث إن منهج الشفاء فيه يقوم على جعل المريض أكثر وعيا بذاته وبالصراعات الكامنة في اللاشعور، فيستطيع أن يحقق توازنًا أكثر. وثمة تواز بين حتمية الكوناتس عند سبينوزا وحتميـة اللبيدو عند فرويد، كلاهما يقيم الحياة الشعورية علـى دافـع كلي، أي كبت له يظهر في الـوعي كاضـطرابات مؤلمـة فتصبح الوسيلة الوحيدة لتطبيق السعادة هي فهم العلل المؤثرة

على حالاتنا العقلية [١٣]. وإذا كان التحليل النفسي مشـكوكًا في علميته، فإن ريادة سبينوزا للسلوكية أعمق. فقـد سـبقهم إلى تأكيد دراسة سلوك الإنسـان عـن طريـق الملاحظـة الخارجية ولا حاجة إلى الاسـتبطان المحفـوف بالمخـاطر الذاتية، ولعل سبينوزا هو الذي علمهم الموضوعية المتعملقة بصورة مخيفة. تعالج السلوكية الإنسان كظاهرة طبيعيـة، لا تقل ولا تزيد عن أية ظاهرة طبيعية أخرى بأعماق من الهو والأنا.. وهذا ما عبر عنه سبينوزا قائلاً: إن الإنسان مجـرد حالة من حالات الجوهر اللامتناهي.

خلاصة كل هذا أن الحرية الاسبينوزية هي عينها الحتمية السيكولوجية المحدثة، من حيث النظر إلى الإنسان بوصـفه كائنًا حيا داخل الطبيعة، لا فائق لها، يجب دراسـة سـلوكه دراسة علمية موضوعية، فضلاً عن أنه يشترك معهـم فـي الهجوم الجريء على الدين والأخلاق المتوارثة بالدعوة إلـى البحث عن سعادة الإنسان بوصفها كمالاً له بدلاً من إدانتـه، ورفع المسئولية الخلقية، وكان سبينوزا أول من أكد أنه كلما تقدمت الدراسة العلمية للإنسان - أي علم الـنفس - كلمـا أدخلت خطايا وشرور أكثر تحت خانة المرض النفسي ومن

يعانيه ليس مخطئًا بل غير مسئول مستحقًا للعلاج، لا العقاب وأخيرا كان قد اتضح ضمنًا فيما سـبق أن عـالم سـبينوزا نموذج للعالم الذي تختفي فيه الجدة.

هكذا يعطينا سبينوزا صورة الحتمية الصارمة - صورة مثلى في اكتمالها موضوعيا وتاريخيا، فهو يربط بين طرفي تاريخها: أولـى صـورها مـع الرواقيـة وآخرهـا مـع السيكولوجيين الحتميين المعاصرين. ارتبطت حتمية سبينوزا الصارمة بقرينتها الرواقية، لأنه كفيلسوف ميتافيزيقي تحمل مسئولية تقديم العزاء في مصاب الحرية الفادح فراح يعزينـا مثل الرواقيين بلاحرية هي أروع أشكال الحرية.

أما التالون لاسبينوزا من أقطاب الحتمية الصارمة التـي تنفي الحرية صراحة كالماديين الكلاسيكيين جاسـندي وهـو لباخ وهوبز والموسوعيين الفرنسـيين كابـانيس ولامتـري ودولامبير، حتى الحتميين المحدثين والمعاصرين من العلماء وفلاسفة العلم والفلاسفة ذوي النزعة العلمية، فإن تبرؤهم من الميتافيزيقا وزهوهم بالهوية العلمية جعلهم في حل من تقديم العـزاء فـي مصـاب الحريـة الأنطولوجيـة أو الحريـة الميتافيزيقية، ومن خوض لغو القول في جعل حالة اللاحرية

أروع أشكال الحرية، فـأنكروا الحريـة صـراحة وجملـة وتفصيلاً، غير آسفين ولا متحرجين، بل ربما بافتخار مـن استطاع التخلص من وثن جاهي قد انهار.

وقصارى ما يفعله أحدهم هو القول بأننـا فعـلاً أحـرار ومسئولون وشعورنا بالحرية ليس من الوهم في شيء، ولكن ليس هذا الشعور إلا الشعور بالضرورة الكامنة فينا وانسياقنا لها، وبهذا يصدر الفعل عن تلقائية نابعة من قلب الذات فيغدو حرا!!

من أبرز من يمثلون هذا الموقف الفيلسـوف الإنجليـزي ديفيد هيوم David Hume (١٧١١ ـ ١٧٧٦). وهو مـن المواصلين للتيار التجريبي المتأصل في الفلسفة الإنجليزيـة، المعبرين عن النزعة العلمية، والأهم من هـذا أنـه شـكاك سكوتلندا الشهير فقد أتى في عصره المشبع بالحتمية والعلمية ليفجر ثورة عاتية بشان مبدأ العلية الوطيد ـ أشرنا إليها في المقدمة ـ وتتخلص في أنه أوضح أن العلية مجـرد نـزوع سيكولوجي، عادة دأبنا عليها، ولسنا نملك حقًا فـي فرضـها على الواقع. وعلى الرغم من هذا انساق هيـوم مـع تيـار عصره، وأكد أن الحتمية صارمة في المجال النفسي، عـين

صرامتها في المجال الفيزيقي، ثم راح يتحدث عـن حقيقـة الحرية والمسئولية الخلقية، على أساس أن الحرية وشـعورنا بها لا يعدو أن يكون انسياقًا للحتمية الكونية.

وتحدث هيوم عن الإرادة وطبيعتهـا، وأوضـح أنهـا لا تظهر إلا حين يكون ثمة فعل للجسم أو للعقـل يـنجم عنـه الحصول على لذة وتجنب ألم. لذلك لم تكن الإرادة عنـده إلا مجرد انطباع، أي إدراك فوري لشيء مـا، شـأنها شـأن الإحساس بالانفعالات المباشرة كالرعب والفرح، يقول هيوم: "لست أقصد بالإرادة إلا ذلك الانطباع الداخلي الذي نحسـه ونكون على وعي به، حين نعرف أنه ثمـة حركـة جديـدة لجسمنا أو إدراك جديد لعقلنا قد تولد عنه، إنها انطباع مثـل الفخر والرضا والحب والكراهية، وليس ثمة ضرورة لتحديد أكثر أو وصف أبعد" ولأن الإرادة انطباع، فإنـه لا يمكـن تفسيرها في حد ذاتها. ويمكن تفسيرها وشرحها فقـط فـي حدود مقدماتها وتوابعها، وفي هذا نجد أن الجسم حين يتحرك لاتباع أمر الإرادة، نكون على وعي بهذه الحركة، ولكننا لا ندرك الأثر الفوري أو الطاقة المباشرة التي دفعت إلى هـذه الحركة. وليس ثمة شيء أكثر غموضا من هذا الاتحاد بـين

العقل والجسم والذي يجعل لكل منهما تأثيرا على الآخر، إنه اتحاد ملغز سري، ونحن لا نعرف لماذا تؤثر الإرادة تـأثيرا واضحا على اللسان والأصابع فنقول ألفاظًا نريد أن نقولهـا ونمسك بأشياء نريد الإمساك بها، ولا تـؤثر إطلاقًـا علـى مناطق أخرى من الجسم، كالقلب مثلاً، ومن ناحيـة ثانيـة، يخبرنا علم التشريح أن الأثر الفوري المؤدي توا إلى حركة معينة مرادة، ليس الإرادة، بل بين الإرادة وبين الاسـتجابة لها، حركة عضلات وأعصاب معينة، وربما حركة شيء ما آخر، أكثر دقة، ونحن به أكثر جهلاً (١٤).

على هذا النحو تتشابك الإرادة مـع الطبيعـة الفيزيقيـة الخاضعة للقوانين العلمية - أي الخاضعة للحتميـة الكونيـة والعلية والأبدية، وعلى أية حال، فإن الحتميـة عنـد هيـوم وزملائه - كما ذكرنا - صارمة في المجال النفسـي عـين صرامتها في المجال الفيزيقي، ولكنه راح يؤكد أننـا فعـلاً أحرار ومسئولون، وإذا سألناه: كيف نكون أحرارا مسئولين طالما أن الحتمية شاملة؟ لأجاب بأن الحرية هي التصـرف طبقًا لما تحدده الإرادة، ولكن ما الإرادة إلا معلـول للعلـل الحتمية. وهكذا كل تصرفات الإنسان وأفعاله. لتغدو الإرادة

مجرد حلقة في السلسلة العلية، وتصرفات الإنسان هي الحلقة التالية. والكل سائر في المسار المحتوم - المحـدد بالعلـل. لكن الحلقة المسماة - عبثًا - بالإرادة هي العلـة المباشـرة للحرية، ولشعورنا بها.

وبهذا فقط يمكن أن نقيم المسئولية الخلقية، لأن تلك العلل الحتمية الموجهة للإرادة تكشـف عـن شخصـية الفاعـل ونزوعاته الثابتة.

والأخلاق لا يمكنها أن تستصوب أو تستهجن الفعل ما لم يكشف عن هذا - عن شخصية الفاعل ونزوعاته الثابتة. أما الأفعال الطائشة الرعناء، التي قد يأتي بها الشخص في وقت أو آخر، فإنها لا تحمل تقييما للشخصية ككل ولا تؤثر عليها، إن اللوم لا ينصب إلا على الأفعال التي تؤدي بنية متعمـدة. والفعل لا يجعل الفاعل مجرما ما لم يكن ثمة في ذهنه مبـدأ للجريمة جعله يرتكبها بتعمـد - أو مـع سـبق الإصـرار والترصد، بالتعبير القانوني. وفقط مبدأ الضرورة الشاملة - العلل المحتمة للسلوك هي التي تقيم هذا وترسي أساسه، لأنها تؤكد أن الجريمة علة محتملة للسلوك، فيغدو الفاعل مستحقًا فعلاً للوم والذم والاستهجان، إن الجريمة متأصلة في طبيعته،

ونفس مبدأ الضرورة الحتمية هو الذي يجعل التوبة النصوح تمسح الجريمة، إذا ما انتواها الفاعل، وتعمدها حقًا في إعادة تقييمه للأمر [(١٥)]. فإذا كانت التوبة صادقة فإنها تكشف عـن علة محتملة للسلوك، تجعل الشخص مستحقًا فعـلاً للغفـران والتسامح.

وعلى هذا يصل هيوم إلى أن الحتمية ليست تنفي الحرية، وبالتالي لا تعفينا من المسئولية الخلقية، بل إنها أساسـها، أو ليست الحرية محض الشعور بالضرورة الكامنة فينا وانسياقنا للحتمية الكونية، وبالتالي فإن الأحكام التقييمية معبرة عن هذه الضرورة الحتمية - التي هي الحقيقـة المطلقـة. الحريـة والمسئولية الخلقية جزء من الحقيقة. صحيح أن هيوم شكاك كبير، إلا أنه أولاً وأخيرا تجريبي متطرف، من غلاة القائلين بالحتمية الصارمة، وقد أوضحت المقدمة مدى هيمنة الحتمية على عصره - عصر الفلسفة الحديثة. وسنجد أن موقفه هذا - موقف زملائه من الحتميين الصارمين الذين أنقذوا الحرية عن طريق الزعم بأنها الشعور بالضرورة والانسياق لهـا - سنجد أن هذا الموقف شديد الشبه بالحتميـة الرخـوة التـي سنتحدث عنها في الفقرة القادمة. والآن - لقد حاول هيـوم

هذه المحاولة، فقط لكي يتبرأ مـن وزر إهـدار المسـئولية الخلقية، فهل نجحت؟ الواقع أن هيوم نفسـه قـد توقـف - ومعلنًا عجزه في بعض الأحيان - عند الصـعوبات التـي تنطوي عليها محاولته.

منها مثلاً أننا لا نشعر دائما بتلك الضرورة الكامنة فينـا، بل كثيرا - والأدهى خصوصا حين المواقف التـي تتجلـى فيها الحرية الإنسانية، كثيرا ما نشعر بالتردد والعجـز عـن اتخاذ القرار، ولم ينكر هيوم تلك الحيرة البادية أحيانًا، ولكن رد على هذا الاعتراض بأن الضرورة ليست خاصية للفاعل بل للوجود الأنطولوجي. وإذا وجد ذهن على مستوى عالٍ - كعقل لابلاس الفائق - سيفهم الفعل بالتالي يدرك العلل التي حتمت التصرف النهائي. وإن غامت هذه العلل على الفعـل نفسه، فأبدى ترددا في البداية، وبصفة عامة حاول هيـوم أن يرد كثيرا من الاعتراضات.

ولكن بقي اعتراض هو الجوهر والأصل والعماد، اعترف هيوم بأنه يخل فعلاً من محاولته لإنقـاذ المسـئولية. وهـو الاعتراض القائل إن العلل المحتمة للإرادة الفردية والسلوك والسلوك الجزئي، تمتد في النهاية إلى آخر سلسـلة العلـل

الأبدية ـ كما هو معروف طبقًا للتصور الحتمي الشـمولي المغلق للكون. وهذه السلسلة تصل في النهايـة إلـى العلـة الأولى، خالق هذا الكون الموجـد لسلسـلة العلـل، أي ا تعالى.. فكيف يمكن أن يتحمل الفرد الآتي في نهاية السلسلة ـ والآتي كمعلول قبل أن يكون علة فاعلة.. كيف يمكـن أن يتحمل المسئولية؟! واعترف هيوم بأنه لا يجـد أيـة إجابـة مرضية [١٦].

إذًا فعلى الرغم من أنه راح يعزينا بحرية هـي انسـياق للضرورة الكونية، أي بلا حرية أو بحرية شـبيهة بحريـة جورج أورويل الوهمية.. على الرغم من هذا عاد ليعتـرف بصعوبة الإقرار بالحرية الإنسانية ـ وبالتالي المسـئولية ـ في قلب سلسلة العلل الأبدية المشكلة للعالم الحتمي.

عدنا من حيث بدأنا، من حيث إن الحتمية تنفـي الحريـة الإنسانية وبالتالي المسئولية الخلقية.

على أية حال علمنا سبينوزا جيدا، كيف تنفـي الحتميـة الصارمة الحرية الإنسانية، ولا داعي لأن نعيد ونزيد.

ولا يبقى من يستحق وقفة من الحتميـين الصـارمين إلا الماركسيون، فقط لشهرتهم الذائعة فهم لم يأتوا بجديد في هذا

الأمر، إنهم يبدءون من الأصل الهيجلي الذي يطـرح نفـس قضيتنا، وإن كانت قد أتت مع هيجـل (١٧٧٨٠ ـ ١٨٣٠) في سياق ميتافيزيقي لا علمي أي: إن الحريـة تعنـي فـي صميمها الشعور بالضرورة وعلى الرغم من أن الماركسـية جعلت هذا الطابع الميتافيزيقي عليما فإنها لم تخرج خروجـا حقيقيا عن الهيجلية التي وضعت مشكلة الحرية فـي نطـاق الدجولة ورفضت حصرها في نطـاق الوجـدان المحـض، وظلت الحرية عند هيجل لا تطابق بحال اختيار الفرد العابر، بل تتحقق في الدولة عبر انسياب التاريخ، الفرد لا يتحرر إلا عندما تتطابق إرادة ا مع أهداف الدولة، هكذا يربط هيجل بين نظرية الحرية ونظرية الدولة، بل يربطهما في النهايـة بنظرية التاريخ ونظرية المعرفة ونظرية الكون، ليست هـذه المفاهيم عنده سوى تشكلات لمفهوم واحـد، وهـو مفهـوم المطلق الذي يظهر مجردا أو محققًا، عاما أو مخصصا، في صورة متعددة، على مستويات مختلفة (١٧). وبالطبع ابتلع هذا المطلق حرية الإنسان، وراح هيجل هو الآخر يحـدثنا عـن حرية هي في حقيقتها اللاحرية.

فأخذ الماركسيون منه أن الحرية هي عينها الضـرورة، وأنها لا تتحقق إلا عبر تطورات التـاريخ فـانتهوا إلـى أن الحرية هي تلك الإمكانية التي نستطيع بمقتضاها أن نجعـل قوانين الطبيعة مثمرة، ولئن كان الإنسان محكوما بقوانينـه الخاصة، فلديه شعور بتلك القوانين، وهذا الشعور نفسه هـو المظهر الحقيقي للحرية البشرية على نحو ما ينبغي فهمهـا. لهذا يقرر الماركسيون أنه ليس أمعن فـي الخطـأ مـن أن نتصور الحرية على أنها خرق للقوانين الطبيعية وانفصال تام عن الضرورة الكونية فإن مثل هذه الحرية المزعومة إن هي إلا وهم من أوهام أولئك الميتافيزيقيين الحـالمين الـذين لا يعترفون بالعلم ولا يقيمون وزنًا للعلاقة الوثيقة التي تجمـع الإنسان بالطبيعة وتخضعه لقوانينها الحتمية. حريـة البشـر تتوقف على مدى معرفتهم بتلك القوانين ودرجة علمهم بمـا يترتب عليهما من نتائج، تتناسب درجة الحريـة الإنسـانية طرديا مـع معرفتنـا بالعمليـة والضـرورة، ولمـا كـان الماركسيون قد نفوا الحرية الأنطولوجيـة هكـذا صـراحة وأفسحوا كل المجال للحتمية الصارمة، فقد سهل عليهم تلقي الدرس الهيجلي، ورفضوا الاعتراف بحرية فرديـة تتحقـق

للفرد بصفته العينية في صورة اختيار بين بدائل، بـل رأوا الحرية تجربة اجتماعية فـي علاقـة ـ الإنسـان بالعـالم والآخرين. ومهمة الفيلسوف عندهم ليست في تحرير الإنسان من الحتمية، فهذا ما لا سبيل إليه ـ بل من العبودية. ولكن، هل حقًا نجحت النظم الماركسية في تحريـر الإنسـان مـن العبودية على أساس هذا الموقف الفلسفي المتنـاقض بصـدد مستويات الحرية؟ إن الإجابة على هذا بالنفي ـ تنقلنا إلـى المستوى الثاني من الحرية، ونحـن الآن منشـغلون فقـط بالمستوى الأول الذي رأينا كيف إزاحته الحتمية الصـارمة تماما.

١٥/ ب ـ نفي الحرية: الحتمية الرخـوة: ـ ـ دعاتهـا كثيرون، المعاصرون منهم شليك وآير وآخرون من دائـرة فيينا، وفلاسفة اللغة الجارية رايل واستن وستراوسون، وجم غفير آخر، هم قوم عز عليهم هذا المآل للحرية.

إنهم مخلصون لحتميتهم، ولكنهم راحوا يزعمون أنهـا لا تلغي الحرية ولا تؤدي إلى حرية هي عينها اللاحرية، كمـا أعلن أقطاب الحتمية الصـارمة، وأن الحتميـة لا تنـاقض

القضية القائلة إن الإنسان أحيانًا - خصوصا حين التصرفات الأخلاقية - فاعل حر ومسئول.

فكيف فعلوا هذا؟ لقد فعلوه عن طريق التمييز بين نوعين من الحرية: حرية استواء الطرفين Indifference وحريـة التلقائية Spntaneity وقد بدأ هذا التمييز لاهوتيا، مع أولئك الذين سلموا بالحتمية لإعجابهم بالقديس كالفن، ثم اسـتعمله هؤلاء الذين سلموا بالحتمية لإعجابهم بنيوتن، التلقائية تتناول حرية الإرادة من خلال فكرة الرغبـة أو المـراد، لتصـبح ممارسة الإرادة هي إنجاز لما يريده الفرد، وأن تفعل بحرية هو أن تفعل ما تفعله لأنك تريد أن تفعله ونقيضـة التلقائيـة ليست الحتمية بل الإرغام Compulsion، أما حرية استواء الطرفين فتعالج الحرية من خلال القدرة على أن تفعله، إنهـا إذن الحرية القائمة في أي تأويل لها على فكرة البدائل التي لا تتأتى إلا في العالم اللاحتمي. لذلك فحرية استواء الطـرفين نقيضتها الحتمية (١٩). رفضها جميع أنصار الحتميـة سـواء الصارمة أو الرخوة، بل ودأبوا منذ ديكارت على اعتبارهـا أحط أنواع الحرية، لأنها قائمة على جهل يؤدي إلى اسـتواء الطرفين في نظر الفاعل على أساس أن المعرفـة أو العلـم

يرسم دوما الطريق اليقيني المحتم، ولنتـذكر أنهـم كـانوا يعتبرون الجهل مرادفًا للاحتمية، لقد اعتبروا حرية اسـتواء الطرفين أحط مراتب الحرية في حين أنها يستحيل أن تتحقق في عالم البشر، لا في العالم الحتمي ولا في العالم اللاحتمي، فأين هما الكفتان اللتان تتوازنان تماما؟ وهي في الآن نفسـه الحرية الوحيدة التي يمكن أن تنسب جل شأنه، فليس ثمة أي طرف يمكن أن يفرض عليه تعالى أكثر من الآخر وهذا تناقض صارخ من تناقضات الحتمية الجمة.

حرية التلقائية لا يصعب التوفيق بينهما وبين الحتمية، ولا هي ستهتك ضرورية القوانين الفسيولوجية والسيكولوجية. إذ سيكون الفعل حرا حين يؤديه الفاعل تلقائيا، أي عن رغبـة، والفعل غير حر حين تنتفي هذه التلقائيـة، ويكـون الفاعـل مرغما على أدائه، أو واقعا تحت تهديد أو تعاطي عقـار أو مرض نفسي كجنون السرقة، إذن فالتفرقة بين الفعل الحـر والفعل غير الحر، ليست في أن الأول معلول والثاني غيـر معلول، فكل الأفعال معلولة كما تنص الحتمية، ولكن علـى أساس نوع العلة التي يصدر عنها الفعل [٢٠]. فإذا كانت هذه العلة هي الدوافع السيكولوجية السـوية وخصـائص وبنيـة

الشخصية وبالتالي العواطف والاتجاهات والقرارات والأفعال التي تصدر عن هذه الخصائص والبنية، كان معلولها صادرا تلقائيا عن الذات وبالتالي هو فعل حر مسئول "بدا لأقطـاب الحتمية الرخوة أنهم بهذا أنقذوا الحرية الإنسانية وأنـه مـن الممكن أن نكون حتميين وفي الوقت نفسه إنسانيين، فاستطاع مل أن ينادي بالحتمية، وفي الآن نفسه بالمسئولية الخلقيـة، وبمشروعية رغبة الإنسان في أن يطور شخصيته وأن ينزع إلى مستقبل أفضل. وهذا ما تنفيه الحتمية الصارمة (٢١).

فهل نجحوا حقًا في إنقاذ الحرية؟ الإجابة بالنفي فكما قال رسل، نحن نفعل ما نرغبه، ولكننا لا نستطيع أن نرغب مـا نرغبه، لأنه محكوم بالقوانين الحتمية، وليست تعني الحتميـة السيكولوجية إلا أن التلقائية هذه حيثية من حيثيات الحكم بأن الشعور بالحرية مجرد وهم. لـذلك فالرخـاوة لـم تصـب الحتمية، بل أصابتهم هم وأصابت موقفهم الفلسفي. "فهم لـم يعتنوا بتوضيح العلاقة بين الدوافع السيكولوجية والأفعال كما صنع دعاة الحتمية الصارمة الذين لم ينكـر أحـد مـنهم أن الرغبات والجهود الإنسانية تحدث تغييرا في سياق الأحـداث فيمكنهم أن يقولوا لأصحاب الحتمية الرخوة: إنكم على حـق

في التمسك بأن الأفعال معلولة للرغبات ولكنكم لـم تتعقبـوا المسألة إلى ما فيه الكفاية، بل توقفتم توقفًـا تعسـفيا عنـد الرغبات؟ وإذا كانت ثمة حتمية فمن الواضح أنها هي التـي أتت بها" [٢٢]. إذن فقد حق حكم برلين عليهم بأنهم لم يحلـوا المشكلة بل أزاحوها خطوة إلى الوراء، وأن نظريتهم ببساطة متغير من متغيرات الحتمية الكونية العامـة التـي تسـتبعد الحرية المسئولية، تماما كما تستبعدهما الحتمية الصارمة في أقوى متغيراتها، [٢٣] لذلك وصفها كانط بأنها خدعة بائسـة، أما وليم جيمس، فقد وضع لها المصطلح الذي شاع لها عنـد أنصارها فيمـا بعـد ـ أي الحتميـة الرخـوة [٢٤]. Soft determinism وذلك لكي يسمها بأنهـا مسـتنقع للـتماص والمراوغة [٢٥].

فلنودع كل هؤلاء الحتميين، بعد أن رأينـاهم يودعـون الحرية الإنسانية، وإلى غير لقاء.

١٦ ـ نفي الحرية: إبعادها من دائرة الحتمية: ـ نحـن الآن بإزاء عِلْية القوم وأعاظم الفلاسفة ذوي الخلق الفلسـفي الرفيع الذي جعلهم يأبون أن يخدعوا الحتمية بحرية لا تنطلي عليها، أو العكس. وفي الآن نفسه أبوا أن يخدعوا العالم بأن

يشككوا في خبر العلم. فتركوه أسيرا للحتمية العلمية، وراحوا يبحثون عن ملاذ خارج دائرة العلّية يودعون فيـه الحريـة الإنسانية آمنة من غوائل الحتمية بعبارة أخرى، هم بـاحثون عن نطاق يند من سطوة العلم، ولا تتطاول إليه قوانينه، وهي ذات اليد الطولى. فأين يا ترى يقع مثل هذا النطـاق؟ إنـه خارج نطاق الكون الفيزيقي الضام لأبعـد نجـوم السـماء وأضأل حبات الرمال، والإنسان المحصور بين هـذا وذاك. فلا يبقى إلا أعماق الإنسان فهـذه منطقـة مجهولـة، ومحاولات الفلسفة لنفي الحرية، وإيداعها في هـذه المنطقـة العميقة السحيقة، أو الترانسندنتالية المتعالية، هـي كبريـات نظريات الحرية المقتولة بحثًا ودراسة والمشهورة جدا فـي سائر الأوساط الفلسفية، فهي المنتسبة إلى عمالقة الميتافيزيقا.

ومع هذا، فإن أصلها مغمور، فقد أتت أولـى محـاولات الفرار بالحرية من عالم العلم الحتمي، لفيلسوف إيطالي مـن عصر النهضة، لا يرد ذكره كثيرا، إلى أن جـاء أرنسـت كاسيرر ليكشف النقاب عن دوره العظيم في مسـيرة العلـم والفلسفة على السواء. إنه الكونـت جيوفـاني بيكـو ديلـلا ميرانـدولا Pico Mirandola Della (١٤٦٣ ـ ١٤٩٤)

ويكشف إنتاج بيكو الغزير عن معرفة شاملة، وهو شاعر له قصائد باللغتين اللاتينية والإيطالية فضلاً عن إتقانه اللغات العربية واليونانية، وأيضا العبرية التي تعلم بها النزعة القبلانية، أي الإيمان بأن الكتاب المقدس محض رموز خرساء من الضروري تأويله تأويلاً صوفيا ملغزا، فأخلص لها أي للنزعة القبلانية - وأخرج جهودا كبيرة فيها، وينتمي بيكر أيضا لأصحاب الأفلاطونية التي سادت في بيئته لتجمع بين فيثاغورث وأفلاطون وأفلوطين، مروجة لاتجاهات روحانية سرية، وفي الآن نفسه تدعو للعلم الطبيعي، ومع هذا دافع بيكر بحماس عن المدرسيين وتراث العصور الوسطى، ذلك أن جوهر شخصيته الفلسفية هو النزعة التوفيقية التي جعلته متحررا من أية مدرسة معينة ويعتبر نفسه فوق الجميع، يأخذ من كل اتجاه ما يختار، لإيمانه بأن أي مذهب فلسفي أو ديني على وجه الإطلاق يحوي جانبا من الصواب، وبالتالي يشارك فيما آمن به بيكر من حقيقة كونية، ولعل محاولته للتوفيق بين المسيحية وسائر الأديان، هي السبب في إهدار دمه على الرغم من إيمانه العميق بالمسيح.

وكان بيكو إنساني النزعة، لدرجة فاق بها كل أقرانه، فهم دأبوا على تصور هيرارشي (أي هرمي) للكون، عادة ما يتم عبر ثلاث درجات: الملائكية ثم السماوية ثم العنصرية. أمـا بيكو، فقد اعتبر الإنسان بذاته عالمـا رابعـا (٢٧). وكتابـه الأساسي "الخطاب Oration" القطاع الأعظم منه موسم باسم "خطاب في كرامة الإنسـان Diganity of man" وتمثلـت كرامة الإنسان عند بيكو في كل ما يصدر عنه مـن خلـق وإبداع. بفعل إرادة حرة نابعة من الفرد ذاته (٢٨). وهذا جعل بيكو مؤرقًا بقضية الحرية. ولكن أرقه هذا جاء عبر ليـالي القرن الخامس عشر، أي حينما كانت الحتمية العلميـة تبـدأ أولى خطواتها نحو موقع الهجوم الساحق الماحق على حرية الإنسان. إنها الخطوة الفلكية الخارجة من أعطاف التنجـيم، من هنا جاء هجوم بيكو الضـاري علـى التنجـيم، الـذي يستخاص قدر الإنسان من النجوم، ويجعله بذلك مشدودا إلى حتمية لا فكاك منها، وكان هذا الهجوم إنقاذ للحرية من براثن العلم الناشئ حديثًا. وهو إنقاذ لم يزد عليه أحد حتـى يومنـا هذا مثقال ذرة. فكيف فعل بيكو هذا؟

لقد بدأت نظرية بيكو من أنه في محاولته المستميتة للتوفيق بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو، قد تجاوز كليهما بالتفرقة بين الوجود في ذاته Being it self والوجود المشارك Participated being موضحا أن ا وحده هو الطبيعة الروحية - التي تكون في ذات الهوية مع الوجود في ذاته، ومتعالٍ عن الوجود المشارك [٢٩]، ثم سهل عليه الخروج من هذه التفرقة بين مجال الضرورة ومجال الحرية، فكل ما يتم بالطبيعة الفيزيائية محكوم بمبادئ الضرورة وقوانينها في حين أن كل ما يتسم بالطبيعة الروحية يظل متصفًا بالحرية ويمكن فهمه في إطارها [٣٠].

وأية نظرية تحاول إثبات الحرية إيجابا في العالم الحتمي ولو من تلك النظريات العظمى التي تعودنا نحن - دارسي الفلسفة أن نحني الهام إجلالاً وتكرمة لها، وأن نتفانى في محرابها - أيا منها لا تخرج قيد أنملة عن هذه التفرقة التي وضعها بيكو بين مجال الحرية ومجال الضرورة، ومهما اتخذ هذان المجالان - خصوصا مجال الحرية من أسماء متحذلقة يحفل منها ذوو العقول المتواضعة، الجوهر المفكر عند "ديكارت ومونادا ليبنتز وأناقشته، ومطلق شلنج وإرادة

شوبنهاور العمياء.. وعلى رأسها بالطبع نومينا كانط.. إنـه فصم العالم إلى عالمين، أحدهما للضرورة الفيزيقيـة العليـة والحتمية العلمية، والآخر للحرية الإنسانية.

١٥٣ ـ فصم العالم إلى عالمي بيكـو ـ ذلـك المفكـر المتواضع المغمور ـ موقف لن يتعداه فيلسوف على وجـه الإطلاق، في الشرق أو في الغرب.. فـي الشـمال أو فـي الجنوب، يحاول إثبات الحرية إيجابا في العالم الحتمي، غير أن الفلاسفة الألمان على وجه الخصوص، قد برعـوا فـي صنعة الفصم والقسمة هذه، وحذقوا فنها حذقًا شديدا. فهل من تفسير؟.

أجل. فقد وجدت التفسير في أن "تأثر الفلسـفة الألمانيـة بالمتصوف جاكوب بوهيمه أمر معترف به" [(٣١)]. فماذا عـن هذا؟

الإسكافي يعقوب بوهيمـه Jacob Boehme (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤) متصوف ألماني، وعِندا في عقلانية الفلسفة المدرسية وضع بلغة رمزيـة أسـطورية، نظريتـه فـي اللاأسـاس Unground تعبيرا عن رؤية أو حدس إشراقي أصيل وعلى الرغم من مسيحية بوهيمه، فقد تمسك بأن اللاأساس مسـتقل

عن ا   وأسبق منه أنه إله اللاهوت السلبي، ومع هـذا فهـو ضرورة لإدراك ماهية ا . وكما يقول بوهيمه "هناك شـيء في ا   وينبغي أن يدرك في ا   باعتباره هاوية لا قرار لها، وهذا الشيء هو الذي نطلق عليه لفظ اللاأساس [٣٢]. إنه ذو طبيعة إلهية دينية أما إذا تساءلنا ما هي حقيقـة اللاأسـاس، وكيف يمكن فهمه أو إدراكه؟ فإنه لا توجد أية لغة لاهوتيـة أو ميتافيزيقية قادرة على وصفه أو شرحه بـل إن محاولـة الشرح أو التفسير العقلي. تعد في حد ذاتها محاولة مستحيلة، فاللاأساس مستعص على كل فهم أو إدراك عقلي أو برهـان منطقي. وإذا حاولت أن تجعله معقولاً، فإنه يتوقف عـن أن يصبح إلهيا. ومن ثم فإنك متى حاولت أن تقترب منه، لكـان عليك أن تنحي العقل جانبا. والشيء الوحيد الذي يمكنـك أن تنطق به عند، لا يعـدو أن يكـون مجـرد تأكيـد لسـره المستعصي على كل فهم. فأنت لا يمكن أن تصفه بصفة كما تصف باقي الأشياء، إذ إنه ليس بشيء على الإطلاق لكـي تقارن غيره به. ومتى توهمت أنك تعرفه أو تدركه فمعنـى ذلك أنك قد حددته، وهو لا يتحدد، إنه كمـا يقـول نيقـولا بيرديائيف الأساس الذي لا عمق له والسر اللاعقلاني [٣٣].

ومن عجائب الأمور، أن هذا الخطل الفـارغ مـن لغـو القول، سرعان ما أصبح عنصرا خصيبا فـي الميتافيزيقـا الألمانية حتى، بل وخصوصا، العقلانية العتيـدة منهـا، وإن كانت قد اتجهت إلى محاولة عقلنته، مناقضة بهـذا نفسـها، واللاأساس أيضا. وعلى أية حال امتد تأثيره إلى جل فلاسفة الألمان ولعل تفسير هذا في أن ـ الميتافيزيقا الألمانية فـي تقابلها مع الفكر اللاتيني واليوناني ـ ترى مبـدأ لاعقلانيـا يكمن في المنبع الأول للوجود باعتبار أن ما يغمـر العـالم بالنور ليس هو العقل وإنما الإرادة. وتعمق هذا مع بوهيمه، حين أكد أن العقل يمنحنا الطبيعة الخارجية، فحسـب، أمـا الحياة نفسها، فإنها بعيدة عنه كل البعد. إنها فـي اللاأسـاس مرآة الروح، وبه ـ العقل ـ يستطيع الإنسـان أن يكتشـف نفسه، عن طريق النشاط الحي للإرادة والذي من خلاله تبرز العمليات النفسية في الطبيعة الخارجية، وبهذا كان العقل عند بوهيمه، خادما للإرادة يطيعهـا دون أن يسـأل شـيئًا [٣٥]، وأحسب أن هارتمان وشوبنهاور رددا هـذا، ربمـا ترديـدا ببغاويا، المهم الآن، أنه من هذا المنطلق الديني ـ اللاأساس ـ تبدت لأول مرة، في الفكر الألماني، إمكانية قيـام فلسـفة

تتخذ من الحرية دعامة لها، وتقوم على أساس مـن أولويـة وأسبقية الحرية على كل شيء، حتى على الوجود نفسه، بـل وعلى ا نفسه [٣٦]. تعلم الألمان من بوهيمه كيـف تكـون الحرية موضع التقابل والتعارض الصريح مع الطبيعـة [٣٧]. إنها تقف على النقيض مع الوجود، وعلى طول الخط.

بهذا الدرس الذي تشربت به العقليـة الألمانيـة، شـحذ فلاسفتها نصالهم، كي تكتسب حدة ونفاذًا، فـي أداء عملهـا المبجل: شطر العالم إلى شطرين: الأسـاس واللاأسـاس أو الحتمية العلمية والحرية الإنسانية وها هنا يجب أن نتوقـف لنحاول اسـتطلاع الصـورة البانوراميـة الكاملـة لـدراما الشيزوفرنيا التراجيدية والاغتراب التي تخلفت عـن نكبـة الحتمية العلمية من حيث نفيها للحرية، والتي امتدت آثارهـا الوبيلة حتى تغلغلت في الفكر المعاصر، فليس عبثًا أن هـذه النظريات الفصامية هي كبريات نظريات الحرية في الفلسفة.

آثار وبيلة:

١٨/ أ - الآثار الوبيلة، التي توالدت وتكاثرت فامتدت حتى اللحظة الراهنة، تلك التي خلفها معضل الحرية في عالم العلم الحتمي - العلم من القرن السادس عشر وحتى نهايات القرن التاسع عشر. والذي كان حتميا كأصحاب ما تكون الحتمية، حتمية ميكانيكية.. هذه الآثار الوبيلة يتأتى استطلاعها بصور بانورامية شمولية، بأن ننظر بعدا لنلاحظ كيف أن: الاغتراب - وهو الآفة المستشرية في البنية الحضارية المعاصرة - يعود أساسا إلى الانفصام، الشيزوفرينيا [٣٨].

فسواء أكان غربة أو انعزالاً عن الذات، أو فقدانًا أو استلابا لها، أو تخارجا منها، أو تناقضا معها.. فإن كل هذه المسميات أو الصور لا تعدو أن تكون وجود ثنائية مرضية أو ازدواجية موبوءة، إنه انفصام الذات عن ذاتها لتغترب عنها، أو انفصام الذات عن عالمها لتغترب عنه كآخر!!

الشيزوفرينيا إذن أم الاغتراب، أو هي المرض وأعراضه شتى مظاهر الاغتراب.

وعلى هذا يمكن أن ندرك كيف خلقت الحتميـة العلميـة اغتراب الإنسان عن العالم حين جعلته غير متوافق مع قدس أقداس التجربة الإنسانية: الحرية، عالما غير صـالح لحيـاة الإنسان، ولا يليق إلا بالجماد: تروس الآلة الكونية العظمى. باختصار هذا العالم ليس هو عالمنا، لا ننتمي إليه ولا ينتمي إلينا كلانا غريب عن الآخر ومغترب عنه. لكل هذا نوهنـا في مقدمة الكتاب إلى خطورة أن تتعارض الحرية الإنسـانية مع العلم.

كانت المشكلة: كيف نوفق بين العلم والحرية؟ إنهما يبنيان ولا يلتقيان البتة والتوفيق محال، فلابد من إحداث الشرخ في العقلية التي تعي هذا الكون بواسطة العلم ـ أعظم إيجابياتها فعالية فينفصل عن هذا العلم بحتميته جزء من العقـل فيـه متسع للحرية كنومينا كانط ومونادا ليبنتز وأناقشته ومطلـق شلنج، كلها عوامل أخرى غير هذا العالم، وكلهـا تمثـيلات للشيزوفرينيا التي كانت مآل فلسفة تبحث عن الحريـة فـي عالم أفتى العلم بأنه حتمي.

وفي الوقوف على أصل هذه الثنائيـة يمكـن الإمسـاك بطرف الخيط، وذلك بأن نلاحظ كيف أن جـاليليو ـ أحـد

الآباء العظام للعلم الحتمي ـ قد فرق بين الصفات الأوليـة التي يدركها العقل العلمي وبين الصفات الثانوية التي تدركها الحواس وهي تفرقة سرعان ما اعتمدتها الفلسفة الحديثة فـي شخص أبيها ديكارت الذي شـطر العـالم بأسـره والكيـان الإنساني ذاته في شطرين لا معبر بينهما، أو بينهما معبر واه مضحك ـ الغدة الصنوبرية ـ وهما العقل (للحرية) المـادة (للحتمية) إنه الرائد فاندفعت الفلسفة الحديثة وراءه في هـذا الطريق الذي شقه للثنائية، فيندس الفاصم الثنائي من أولـى بدايات الفلسفة الحديثة، وحتى نهاياتها الموصـولة بالفلسـفة المعاصرة.

بمرور الأعوام بعد ديكارت، كان سلطان الحتمية العلمية يتعاظم، فيتعاظم الاهتمام بمشكلة الحرية وتغدو هذه الثنائيـة شيزوفرينيا تستصرخ طلبا للعلاج ولا مجيب، حيث الحتمية العلمية سائرة من نصر إلى نصر أعظـم، حتـى أفضـت بالشيزوفرينيا إلى ذروة ذراها بفلسفة النومينا والفنيومنيا عند كانط شيخ الفلسفة الحديثة وأمير فلاسفة العلم الحتمي والذي أكد استفحال مرض الشيزوفرينيا ووصوله إلى الحد الذي لا برء منه، وذلك بحماسه لكل من العالمين على قدم المساواة،

بالعقلين العملي والنظري، فالعالم عالمان، والعقل عقـلان!! وكمثل العقل والمادة (ديكارت) والنومنيا والفينومينا (كانط)، ثمة الإرادة والتمثل (شوبنهاور) الأنا واللاأنا (فشته) العقلـي والواقعي (هيجل) الفكر والوجود، الروح والطبيعة، الـذات والموضوع، العقل والعاطفـة، النسـبي والمطلـق، الآلـي والغائي.. بعض من ثنائيات جمة دارت بين رحاها الفلسـفة الحديثة في بحثها اليائس عن الحرية. كلها معا تجمعها بوتقة واحدة، إنها الثنائية الأم والأصل والأساس: الحتمية العلميـة والحرية الإنسانية:

صيحة فاوست:

روحان يقطنان في صدري

يناضل كل للتخلص من توءمه [٣٩]

ينقلها فالتركاوفمان في مقدمة كتاب شاخت: "للتعبير عـن الانقسام الذي هو مؤشر للاغتراب، إذ يحـول دون شـعور المرء بالتوافق مع ذاته، حيث إن كل روح ينظر إلى الآخـر باعتباره غريبا" [٤٠] وأحتسب أن هذه الصـيحة تعبـر عـن مشكلة الحرية الإنسانية والعلم أكثر وأعمق من تعبيرها عن الوارد في مقدمة دراسة شاخت.

١٨/ ب ـ ولكن هل يمكن القول إن هـذه الشـيزوفرينيا ظاهرة جزئية مقصورة على العقلانيين التنـويريين الـذين أرادوا أن يجمعوا المجد من طرفيه، فيقرون بعقلانية العقـل ومشروعية العلم ـ وفي الآن نفسه بحرية الإنسان بحيث نفذ منها الفلاسفة الأقل طموحا والأكثر واقعية، الذين نفوا حرية الإنسان، وعلى رأسهم سبينوزا، وفي زمرتهم هوبز ولـوك هيوم وفولتير وجون سـتيوارت مـل.. وسـائر الفلاسـفة المخلصين للنزعة العلمية؟ كلا. ليس الأمـر كـذلك، فمـن عجائب الأمور أنهم بعد أن نفوا الحرية على المستوى الأول باسم الحتمية العلية، وبهدف توحيد النظـرة العقليـة وعـدم الانقسام على النفس، وقد وقعوا في الشيزوفرينيا من مهـوى آخر، حين عادوا ليدافعوا بحماس لا يجاريهم فيه أحد عـن الحرية على المسـتوى الثـاني ـ أي الحريـات السياسـية والاقتصادية والدينية والاجتماعية والشخصية.

ومن المعلوم كيف كان الحتميون العظـام ـ خصوصـا سبينوزا وفولتير ومل ـ من أعظم أبطال هذه الحريات فـي تاريخ البشر. كتاب سبينوزا "رسالة في اللاهوت والسياسـة" وكتاب مل "الحرية" معالم بارزة في تاريخ الحرية، الأول ـ

حرية الفكر والثاني الحرية السياسية. على الـرغم مـن أن سبينوزا فيلسوف الحتمية الأول بغير منازع، ومل أول مـن دعا لإخضاع العلوم الإنسانية والاجتماعية لمبـدأ الحتميـة العلمية، يؤازره في هذا صديقه الفرنسي أوجست كونت الذي تمكن من إنجاز المشروع أما فولتير فاسمه مرادف للـدفاع المجيد عن الحريـات الشخصـية والدينيـة والاجتماعيـة والسياسية، وهو في الآن نفسه قد "أنكر أية حرية ميتافيزيقية وكان معنيا أساسا بنصرة العلم في صراعه مـع الكنيسـة، وانحاز بكل ثقله للعلم" (٤١).

إنهم بتناقضهم بصدد مستوى الحرية ونفي الأول وإثبـات الثاني، يناقضون أنفسهم تناقضا صارخًا يكشف عنه التساؤل البسيط: ما دامت كل أحداث ـ الوجود متسلسـلة لابـد وأن تحدث حتما منذ أن حدث أولها، فما جـدوى أن ـ يكسـب الإنسان أيا من هذه الحريات الوضعية أولاً ويكتسبها؟ فمثلاً، جون ستيوارت مل في نظريته الليبراليـة عـن الحكومـة النيابية، قد عارض بشدة النظرة الطبيعيـة فـي التنظيمـات الشعبية أي التي تراها تنمو من تلقاء نفسها، وأكد مل أن هذه التنظيمات لا تتأتى إلا كصنيعة للإنسان وأنها مظهر اختياره،

أفلا يتناقض هذا مع دعوته الرائدة بإخضاع كـل ظـواهر الإنسان للمنهج العلمي التجريبي الكاشف عن حتمية النـافي لأية حرية أو اختيار أمامه؟

على أن عمق شيزوفرينية هؤلاء يتبـدى حـين نلاحـظ بنظرة أعمق وأشمل أن - الدعوى بالحتمية الكونية وبالحرية الليبرالية ليستا منفصلتين، كل في مجال بل هما متجادلتـان تجادلاً عميقًا، وإن لم يلاحظوه هم أنفسهم، ذلك أنهم جميعـا - منذ سبينوزا حتى هيجل وماركس - حـين دعـوا إلـى الحرية على المستوى الثاني دعوا إليها "لأن العقلانية تفترض أن الرغبة في السيطرة على الناس يجب أن تختفي أو تقـل فاعليتها في المجتمع الكامل للكائنات العاقلـة والحقيقيـة لا تناقض الحقيقة، وسائر الحلول تتسق معا في كل قابل للتعقل فإذا كان العقل أو العلم يحكم العالم، فلسنا في حاجة للقسـر، والحياة المخططة تخطيطًا سليما ستمنح الجميع حريـاتهم - حرية التوجيه العقلاني للنفس، وسيغدو الأمر كذلك، فقط إذا كان النظام الاجتماعي سليما - أي لو كان من ذلـك الـنمط الفريد الذي يشبع وحده دون سواه، كـل دعـاوى العقـل، وستكون قوانينه هي القواعد التي يمليها العقل، وإذا لعب كل

فرد دوره الذي يحدده له العقل، فلن يكـون ثمـة صـراع وسيصبح كل إنسان حرا موجها لنفسه في هـذه المسـرحة الكونية" [42] ولما كانت الحتمية أساس النظر إلى المسـرحية الكونية ككل واحدي قابل للتعقل بقـانون واحـد أو قـوانين واحدة، يمكن ملاحظة أنهم في طريقهم للحرية قد انتهوا إلى نفي بدايتهم الحتمية، وليس هذا غريبا على التفلسف من حيث كونه تفكيرا لابد وأن تتلاقى عناصره، في حين أنهم كـانوا يعتقدون أن القضيتين منفصلتان. وهذا أيضا طبيعي، فلو أنهم كانوا على وعي بكل تلك الشيزوفرينيا لما تركوا أنفسهم نهبا لها.

كان هذا الموقف المتناقض مع الذات أو المنقسم عليهـا، السمة المميزة لمفكري السياسـة والاجتمـاع فـي الفلسـفة الحديثة، فهل كان توماس هوبز منقذًا للبشـرية مـن هـذه الشيزوفرينيا على أساس أنه نفى الحرية على المستويين؟ كلا لأنه بعد أن فعل هذا راح ليثبت كل الحرية للملوك. بحيث لا نملك إلا أن نسأله بدهشة من أين سيأتي الملـك بكـل هـذه الحريات ما دام يعيش في العالم الحتمي؟ فكأن هوبز لم يكتف برفع الملوك فوق مستوى البشر، بل وأيضا فـوق مسـتوى

الطبيعة والعالم الذي يحيون فيه. لعـل الاسـتثناء الواحـد والوحيد هو الاجتماعيون الفرنسيون، فقد رأينا أنهـم نفـوا الحرية على كل المستويات، بعزم وجزم واتساق نادر، بيـد أنهم - أولاً - أتوا في ذيول العصر الحتمي والعلم الحتمي، بعد أن كانت الشيزوفرينيا قد استشـرت ولـم يعـد يجـدي الرجوع، وثانيا: هم علماء، واقعون - مهما فعلـوا - فـي تناقض العلم ذاته بصدد الحرية، فماذا عن هذا؟

١٨/ ج - ينفي العلم أولى مستويات الحرية، في حين أنه يصادر على الحرية من مستوى آخر. فليس مبالغة، الحكـم بأن العلم هو الذي علم البشرية حقيقة، حرية العقل والفكـر والعمل والقول، يتم البحث العلمي عبر مرحليـات مفتوحـة تنتهي إلى وضع النظرية أو القانون. ومن هذه المرحليـات المفتوحة، أمكن للفكر الإنساني أن يتخلص نهائيا مـن أيـة عبودية ذاتية أو موضوعية. فلم يعد التأمل الأرسـطي هـو الطريق للكشف عن القانون العلمي. كما لم تعـد للسـلطات الزمنية والروحية القدرة على التصـدي لتيـارات الحريـة الفكرية الجارفة، هذه التيارات ما لبثت أن امتدت لتشـمل - عدا الفكر العلمي - مختلف ميادين الفكر الإنسـاني بحيـث

اتخذت من الحرية ذرائعية، للتصدي لأي اتجاه من شأنه أن يطمس الفردية في المذاهب الاجتماعية المختلفة" [٤٣]. هكـذا كان العلم الحتمي محررا للمعرفة من سلطة الكنيسة وأرسطو وكل وأي سلطة. "فأخلاقياته تصـون الحريـة مـن عبـث الدوجماطيقية ومن عدوان الاستبداد" [٤٤]، وكانـت الحريـة دائما في مواجهة جميع المشكلات هي نفس قـانون العلـم، فبينهما ـ أي بين الحرية والعلم وحدة لا تنفصم عراها [٤٥]. وكما يقول العالم الحتمي ألبير يابيه: "العلم متضـمن لـثلاث فكرات: الأولى أن إقدام الفكر وجرأته الفاتحة همـا صـميم الكرامة الإنسانية والثانية أن الحرية هي الشرط الضـروري لكل رقي، والثالثة أن العلم طريقة لائتلاف العقول، إذ إنهـا جميعا تتقبل نتائجه، إذن فكرامة الذهن والحريـة وائـتلاف البشر، هي كلمات السر الثلاث لأخلاق العلم" [٤٦].

ويعبر كلود برنار ـ الذي يمكن اعتباره أنموذجـا أمثـل على مدى سيطرة الحتمية على العلم والعلماء في عصره عن هذا، وبصورة تبرز التناقض المذكور بوضوح وجلاء، فيتيه زهوا بطابع العلم الذي لا يطأطئ رأسه أبدا على حد تعبيره، وبأن المنهج العلمي هو المنهج الذي يطالب بحريـة الـذهن

والرأي، ولا يكتفي بأن يزعزع النير الفلسـفي واللاهـوتي وحدهما ولكنه كذلك لا يسلم بوجود سلطان علمي شخصـي. ويردف برنار هذا بأن استقلال الفكر وحريته هما على الدوام الشرطان الجوهريان لكل ما ستحققه الإنسانية من تقـدم [٤٧] ولكنه يأتي في النهاية ليصر على أن حرية الذهن تنعدم بإزاء مبدأ الحتمية [٤٨]. وبالطبع الفهم الحقيقي لمبدأ الحتمية هـذا، يؤدي بالضرورة "الحتمية" إلى انعدام حريـة الـذهن وكـل حرية، بإزاء هذا المبدأ وبإزاء كل المبادئ وكل شيء.

هكذا جعلت الحتمية العلم متناقضـا مـع ذاتـه بصـدد مستويات الحرية. فلا غرو أن يقع هذا التناقض علـى رأس الإنسان المتوج بتاج العلم، ثم نجد العلم الحتمـي قـد أوقـع الإنسان في التناقض من مهوى ثالث: من تنـاقض حصـيلة الفعالية العقلية مع الفعالية الواقعية، بدأ هذا مع نبـي العلـم الحديث فرنسيس بيكون الذي علمنا أن كل ضرورة فهمـت إنما هي في الواقع ضرورة تم التغلب عليها [٤٩] طبعا، ولكن أوليست كل ضرورة تفهم هي في سـياق الحتميـة الكونيـة تأكيدا لنفي الحرية الإنسانية. لقد صحب تقدم العلم تساوق أو تناسب طردي بين تعزيز العلم لمبدأ الحتمية النـافي لحريـة

الإنسان، وبين تعزيز حريته على مستوى آخر يـأتي مـن تطبيقات العلم العملية التقنية، التي جعلت العلم بـلا جـدال تحريرا للإنسان من أعداء عتاة قساة لحريته، مـن الجهـل والمرض والجوع والفقر والعجز أمام قوى الطبيعة الغاشمة.

على أن تحرير العلم للإنسان لا يقتصـر علـى العلـوم الطبيعية فحسب، التي يبدو دورها في هذا الصدد غاية فـي الجلاء والوضوح، بل يمتد إلى كل نسق العلم بسائر أفرعه: العلم البيولوجي والاجتماعي والسيكولوجي، فلا عائق أمـام الحرية كأمراض النفس وشذوذاتها وتوتراتها، وحتـى علـم التاريخ الذي يذيل نسق العلـم ويصـعب إدراك دوره فـي تحرير الإنسان. تعرض بندتوكروتشه لهذه القضية في مقال له بعنوان "علم تدوين التاريخ بوصفه تحريرا من التـاريخ، فأوضح أننا بدلاً من أن نحلل الأمراض الاجتماعيـة بدقـة وعمق، ننزع إلى أن ننحو باللائمة على النزعـة التاريخيـة بتحبيذ القدرية والقيم المطلقة وبتقديس الماضي وقبول الوقائع على فظاظتها لأنها هي الوقائع.. نحن منتج للماضي نعـيش مغمورين فيه، إنه يحاصرنا. فكيف نستطيع الحركـة نحـو حياة جديدة، وكيف نخلق أنشطة جديدة بغير أن نسـتخرجها

من الماضي وأيضا بغير أن نضع أنفسنا فوق الماضي، ولكن كيف نضع أنفسنا فوق الماضي إذا كنا فيه وهو فينا؟ لـيس هناك طريق غير الفكر، والفكر لن يحطم العلاقات بالماضي، ولكنه يرتفع فوقه بصورة ـ مثالية، يحوله إلى معرفة يجب مواجهة الماضي برده إلى مشكلة عقلية، يمكن أن نجد حـلاً لها في قضية هي المقدمة المثلى لنشـاطنا الجديـد وحياتنـا الجديدة. فهذا هو ما نفعله في حياتنا حين نمحص ما حـدث ونحلل أصوله ونتتبع تاريخه فنحدد ما يجب الاضطلاع بـه عن طيب خاطر. إننا نفعل هذا بدلاً من أن نبقى فريسة للهم والغيظ، وبدلاً من أن ننتحب على ما حـدث ونخجـل مـن أخطاء ارتكبناها، الإنسانية دائما "تتصرف على هذا النحـو حين يواجهها ماضيها الكبير المتنوع، فكتابة التـاريخ كمـا لاحظ جوته تحررنا من التاريخ، مـن العبوديـة للأحـداث وللماضي" [٥٠] كل هذه الحرية تنساب من بين جنبات الكيان الذي ألقى على الوجود أقسى حتمية.

هكذا كان العلم يعطي حرية بيمناه، ويسحب بيسراه أخرى هي الأساس خالقًا بهذا وجها من وجـوه التنـاقض وثنائيـة الاغتراب، روعة العلم العقلية النظرية والعمليـة التطبيقيـة

"جعلت الرأي الذي يميز عقيدة التنوير المتفائلـة مـؤداه أن العلم الإنساني والحرية سوف يتقدمان متآزرين معا ليـدخلا منطقة من إمكانية الكمـال الإنسـاني غيـر المحـدود" [51] وأحسب أن سعي التنويريين قد خاب، فهما لم يتآزرا أبدا، بل تناقضا من كل تلك الوجوه التي أدت إلى الشيزوفرينيا.

١٩ ـ فهـل انتهـت الشـيزوفرينيا أو توقـف نموهـا السرطاني بانتهاء عصر التنوير مع مطالع القـرن التاسـع عشر؟ كلا أيضا بل سارت حتى وصلت إلى سدرة المنتهـى حين تمخضت عن الحركة الرومانتيكية التي امتـدت حتـى أواسط ذلك القرن: ـ وهـي المقدمـة المباشـرة لمأسـاة الاغتراب المعاصرة. فقد كانت الرومانتيكية أساسـا رفضـا للعقلانية التنويرية ـ للعلم المتعملق بصورة ألحقت الضـرر بإنسانية الإنسان وهددت الروح وخنقت الحرية التي هي قوام الفن والفنان.

أدركت الرومانتيكية فداحة الثمن المدفوع: حرية الإنسان، مقابل ذلك النجيب المعجز للعقل: العلم الحتمي. فلـم تتـردد هنيهة في نفي العقل ذاته هكذا ببساطة! لكي تفسح الوجـود للحرية. ولكن أيهما أفدح ثمنًا: الحرية أم العقل؟ وسواء كانت

الإجابة، فإن إهـدار أي مـن الجـانبين انفصـام ومقدمـة للاغتراب، كانت الشيزوفرينيا التنويرية انفصام الإنسان عن الكون، أو العقل عن العالم. أو انفصام جزء من العقل عـن جزء من العالم ـ كما أقر كانط مثلاً بعجز العقل عن فهـم النومينا، ومثله شوبنهاور الذي أقر بعجزه عن فهـم الإرادة وسائر السائرين في هذا الطريـق الثنـائي، إن الاغتـراب التنويري، اغتراب عن آخر، أما الرومانتيكية فهي انقسام أو اغتراب العقل عن العقل ـ اغتراب عن الذات. والاغتـراب عن الذات هو المريض بالشيزوفرينيا، وقد وصل إلى مرحلة الاحتضار. لذلك ليس بدعا ما اشتهر به شعراء الرومانسـية من تمجيد للموت هياما وافتتانًا به وعشقًا له [٥٢]. فبعـد أن بسط العلم سلطانه على مجمل هذا الوجود، ـ وجـدوا فـي آفاق المجهول المترامية خلف الموت ملاذًا أوحـد لتحقيـق أهدافهم المنشودة: إفناء العقل الواعي والهروب مـن العـالم الحتمي الآلي واللياذ بعالم أحلامهم.. عالم آخر لا أثـر فيـه للعقل ولا العلم ولا الحتمية وبالتالي لا مكان لـه فـي هـذه الحياة، والأمل الوحيد في عالم الحرية مطروح بعد الموت.

هكذا كان الرومانتيكيون هم المغتربون حتى النخاع. كان ا في عونهم حيث الرومانتيكية حيث أفجع صور الاغتراب. فليس جزافًا أن الأدب الرومانسي خصوصا المسرح الفرنسي في القرن التاسع عشر - أدب العويل والصراخ والنحيب والدم والهم والغم، أما في القرن العشرين فقد أصبح، كأعمال كوكتو وأندريه جيد ثم الأدب الوجودي حيث لن يتحفنا الأدب بعمل يجسد مأساة الاغتراب مثل رواية الأديب الوجودي ألبير كامي "الغريب" - أصبح هذا الأدب أدب الحرية الخاوية الانحلالية والهوجاء بل والمخبولة. أو ليست الحرية اللامعقولة.

وها هنا نضع الإصبع على بؤرة الداء. فقد ضاعف من خطورة الأمر، وقوة المقدمات المفضية إلى الاغتراب أن هؤلاء الرومانتيكيين المغتربين عمدا مع سبق الإصرار والترصد عن العقل - عن جوهر إنسانية الإنسان - اعتبروا أنفسهم المتحدثين الرسميين باسم الحرية، فكانوا بهذا إعلانًا أشد وضوحا من شمس النهار عن الشيزوفرينيا: إما العقل وإما الحرية، إما العلم وإما العالم. وكانت للرومانتيكية خصوبة وفعالية في ميادين عدة، أهمها الفن والتاريخ وإنماء

الشعور القومي، فتلقفتها الفلسفة المعاصرة بلهفة، وهي تتلقف بؤرة المرض لتزرعه في قلب الفكر المعاصر.

وإلا، فلننظر حولنا ونتساءل: من هم جند الصـف الأول من جيش الحرية المستبسل في الفكر المعاصـر؟ أوليسـوا الوجوديين ومعهم برجسون، لقد عهدناهم وإياه يطابقون بين الحرية وبين الوجود الإنساني، السابق علـى الماهيـة فـي الوجودية، فيدافعون عن الحرية دفاع الأبطـال المسـتميت، ويقيمون دونها الحصون والقلاع، فلا يتطاول إلى عرشـها المجيد لجاج العلميين السائرين على مآل العبيد المجبـورين، تروس الآلة الكونية العظمى. وما البيرجسونية وما الوجودية إلا ذروة المسار الرومـانتيكي المغتـرب عـن العقـل ـ اللامعقول لذلك نجد القاسم المشترك الأعظم بين كل بحوثهم الثرية الخصيبة الدافقة عن الحرية هو إنكار استطاعة العقل تفهمها واستيعابها وإثباتها أو إنكارهـا، وبالتـالي اسـتحالة تعريفها باعتبار أنهـا لا يمكـن أن تكـون موضـوعية أو موضوعا. عند كارل باسيرز مثلاً: "وجود الحرية لا يندرج مطلقًا تحت النظام العقلي الموضـوعي" [٥٣] طبعـا أولـيس حتميا؟ إذن فالحتمية جعلت الحرية مرادفة للعفاريـت فهـي

التي لا تندرج مطلقًا تحت النظام العقلي الموضوعي. واعتبر برجسون "الحرية مرادفة للتلقائية غير المعقولـة، فـالمعقول ينفي الحرية واللامعقول هو الميدان الأوحد لها" (٥٤) فهل أتى هذا اللامعقول من شيء إلا من معقولية العلم الحتمي؟! لذلك عمل برجسون "أولاً على أن يتحرر هو نفسه من التصـور العلمي الآلي قبل أن يعين لنا بعد ذلك طبيعة الحرية ومعنـى الفعل الحر". (٥٥) فكأن الخلاص من بلوى العلم والعقلانية هو الخطوة السلبية الأولى والأساسية لأي حديث عـن الحريـة الإيجابية، والعقلانية، هو الخطوة السلبية الأولى والأساسـية لأي حديث عن الحرية الإيجابية. أما السارترية التي تسلمت من البيرجسونية عرش الفكر الفرنسي، فقد بلغت لامعقوليتها مبلغًا مأسويا مفجعا في الاغتراب، فأساس السارترية القطيعة (الانفصال) والتلاشي (العدمية). يقـول سـارتر: "إذا كـان السلب يأتي إلى العالم بواسطة الآنية، فهذه ينبغي أن تكـون موجودا يستطيع أن يحقق قطيعة معدمة (انفصالا ملاشيا) مع العالم ومع ذاته، قد قررنا أن الإمكان المستمر لهذه القطيعـة هو والحرية شيء واحد" (٥٦) أي إن الحرية هـي أن تنقطـع الذات عن ماضيها ومستقبلها وعالمها ومجتمعهـا وقيمهـا،

وتعدم كل هذا وتلاشيه، فتبقى منعزلة مهجورة وحيدة قلقـة تعاني الحصر، والعي والغثيان على الإجمال، مغتربة تنعـى جدها العاثر.

وعودا على بدء، نتساءل كيف وصلت الوجودية إلى كـل هذه الدرجة من الاغتراب؟ ذلك لأنها بدأت مع أبيها سورين كير كجارد برفض شهادة العلم لأنها تشاؤمية تسد الطريـق على الحرية، ولما كان كير كجارد [٥٧] قد أسـس الوجوديـة بالتأكيد على نفي أو تعديل أو هجران كل ما يعارض شعور الإنسان الذاتي بالحرية، فقد رفضوا تـدخل العلـم "وكـأن الوجوديين في عدم ترحيبهم بكل ما يحط مـن شـأن دليـل خبرتهم الذاتية بالحرية على عناد مع هيوم كانط فـي عـدم ترحيبهما بكل ما يحط من شأن شهادة العلم الطبيعـي فـي عصرها" [٥٨] الرومانتيكية والعقلانية، كل كائن في شطر من الشطرين اللذين انقسم إليهما العقل (أبسـتمولوجيا) والعـالم (أنطولوجيا). ألم نقل عودا على بدء.

وأخيرا إذا كـان الاتجـاه السـائد الآن بـين المفكـرين المعاصرين هو العزوف عما يعنينا في هذا البحث أي عـن أساس الحرية أو الحريـة الأنطولوجيـة، والاهتمـام فقـط

بتمثيلاتها العينيـة الجزئيـة البعديـة، كالحريـة السياسـية والاجتماعية.. إلخ، فذلك لأن إحكام قبضة العلم على العالم، قد أفقدهم أي أمل في البحث عن أساس الحريـة فيـه. لقـد جعلهم هذا مغتربين، من حيث جعل الحريـة الأنطولوجيـة كائنًا أشد غربة من كل الغرباء.

وبعد كان هذا تتبعا للآثـار الوبيلـة لمعضـل الحريـة الإنسانية/ العلم، والذي تخلق مع الفلسفة الحديثـة المواكبـة للعلم الحتمي. وقد انتهى الأمر بشيزوفرينيا جعلـت الحريـة قرينة اللاعقلانية، أوليست الحتمية هي صلب العلم ـ تـاج العقلانية، من المستحيل إذن أن ننظر إلى هذا العالم نظـرة عقلانية وتقر بالحرية الإنسانية، إما أن نكون لاعقلانيين غير معترفين بالعلم وأحكامه ورؤاه!! وإمـا أن نكـون محـض تروس في الآلة الكونية العظمى.

إن الاقتران بين الحريـة الإنسـانية وبـين الاتجاهـات اللاعقلانية، كالرومانتيكية والوجودية والبيرجسـونية.. هـذا الاقتران الذي يعد سمة مميزة للفكر المعاصر هو في حقيقته من مخلفات الفلسفة الحديثة وآثارها، وفي الوقت نفسه قصور عن تتبع تطورات العلم الثورية التـي حـدثت فـي القـرن

العشرين، ولكننا على أية حال ما زلنا في العصر الحتمي ـ في زمان/ الفلسفة الحديثة الذي كان المنشأ والمنبت والمرعى الخصيب لتلك الشيزوفرينيا.

* * *

هوامش

(١) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٢٠٠.

(2) I. Berlin, Four essys on liberty, pp. xxxvii.
(3) Ibid, p. 135 – 136.
(4) Stuart Hampshire, Spinoza, p. 161.
(5) B. Spinoza, Ethics: Proved in geometrical order, p. 74
(6) . S. Hamphshire, Spinoza. P. 128.
(7) Ibid, p. 127 – 128.
(8) Ibid, p. 130.
(9) Stuart Hampshire, Spinoza and The idea of freedom, p. 298.
(10) Stuart Hampshire, Spinoza p. 161: 167.
(11) Stuart Hampshire, Spinoza and The idea of freedom in: Marjori green (editor), Spinoza. Anchor press, New York, 1963. P. 290.

(١٢) انظر في تفصيل هذا كتابنا "العلم والاغتـراب والحريـة: مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتميـة"، الهيئـة العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٧ ص ١٤٦، ١٥٩.

(13) Stuart Hampshire, Spinoza p. 141.
(14) Norman Kemp Smith, The philosophy of Daved Hume, Macmillan co. London, 1949, p. 437.
(15) Ibid, p. 435.
(16) Ibid, p. 435.

(١٧) د. عبد ا العروي مفهوم الحرية ص ٦٤ ـ ٦٥.

(١٨) د. زكريا إبراهيم ـ مشكلة الحرية ص ٧٩ ـ ٨٠.

(19) Anthony Kenny, freedom, Spontaneity and indifference, p. 90.

(20) Paul Edward, Hard and soft determinism, in: Determinism and freedom in the age of modern science, p. 118.

(21) Ibid, p. 119.

(22) Ibid, p. 120.

(23) I. Berlin, Four Essya on liberty, p XIII.

(24) I. Berlin, Four Essya on liberty, p XIII.

(٢٥) كثيرا ما يعبر عن الحتمية الرخوة تحت مصطلح الجبر الذاتي أو الحتمية الذاتية Self determinism. على أساس أن العلل المحتمة مباشرة للفعل نابعة من الذات، على ألا تختلط وإن لم تكن قد استطاعت التسليم باللاحتمية صراحة، فإنها تقوم في جوهرها على لاحتمية، والقطاع الأعظم منها مسخر للتشكيك في الحتمية الكونية ويقينية التنبؤ العلمي. وبصفة عامة يمكن وضع نظرية للحرية في العالم اللاحتمي تحت مصطلح الحتمية الذاتية. على أساس أن العوامل لاحتمية والذات هي تحتم، لذلك رأيت التنبيه إلى هذه الطبيعة المراوغة لمصطلح الحتمية الذاتية، رغم أني لن أحتاج إليه.

(26) Encyclopedia for philosophy, Vol. 6. p. 307 – 308.

(27) Ibid, p. 309.

(٢٨) د. عبد ا العمر، ظاهرة العلم الحديث، دراسـة تحليليـة وتاريخية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، سنة ١٩٨٣، ص ١٣١.

قارن أيضا: د. لويس عوض، ثورة الفكر فـي عصـر النهضـة الأوروبية، مركز الأهرام للنشر، القاهرة، ش ١٩٨٦، وبه فصل خاص عن بيكر.

(29) Encyclopedia for philosophy, vol. 6. p. 309.

(٣٠) د. عبد ا العمر ظاهرة العلم الحديث، ص ١٢٨.

(٣١) د. عبد ا العروي، مفهوم الحرية، هامش ص ١٨.

(٣٢) محمد مجدي الجزيري، الحرية والحضارة عند بيرديائيف، رسالة دكتوراه، بإشراف الأستاذة الدكتورة أميـرة حلمـي مطر، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسـم الفلسـفة، سـنة ١٩٨٠ ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٣٣) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٣٥) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣٦) المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٣٨) هذه الفقرة وضعتها في مقدمة كتابي: (العلـم والاغتـراب والحرية، مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية).

وهذا الكتاب الذي يقع في حوالي خمسمائة صفحة من القطع الكبير، مكرس لدراسة تفصيلية في منطق العلم وفلسفته وتاريخه،

بالمداول التخصصي الدقيق، يوضح كيف ولماذا قطع العلم في رحلته الطويلة طريقه من مبدأ الحتمية، حتى انتهى في هذه المرحلة المعاصرة إلى اللاحتمية.

ولأن الكتاب خاص بفلسفة العلم، لم يتعـرض صـلبه المسـتفيض لقضية الحرية. ولكن كان لابد من الإشارة إليهـا، لأنهـا الوجه الآخر لقضية الحتمية واللاحتمية، وهذا مـا فعلتـه بشأن الحرية والقضايا الحضارية والفلسفة العامة المترتبـة عليها ـ فقط إشارة في المقدمة والخاتمة. فوضـعت فـي خاتمته بعض من مضمون الفصل الأخير والقصير من هذا الكتاب. وإن كنت ها هنا قد أضفت إليه بعض فقـرات ـ منه أيضا، لتكتمل لهذا الكتـاب بصـفة مسـتقلة الخلفيـة الأساسية والصورة العامة لمشكلة الحرية الإنسـانية مـن المنظور العلمي.

(٣٩) ريتشارد شاخت، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسـين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠. ص ٢٨.

(٤٠) ريتشارد شاخت، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسـين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠. ص ٢٨.

(41) L. W. Hull, History and philosophy of science, Longman, London, 1960. p. 195.

(42) Isaih Berlin, Four essays on Liberty, Oxford university press, 1975. p. 146. 147.

(٤٣) جميل م. منيمنة، مشكلة الحرية فـي الإسـلام، ج ٢، دار الكتاب اللبناني، ببيروت سنة ١٩٧٤ ص ١٤٢.

(٤٤) ألبير يابيه، دفاع عن العلم، ترجمة د. عثمـان أمـين، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، سنة ١٩٤٦، ص ٩٨.

(٤٥) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٤٧) كلود برنار، مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، ترجمة د. يوسف مراد وحمد ا سلطان، المطبعة الأميرية ببـولاق، القاهرة، ١٩٤٤ ص ٢٣٩.

(٤٨) المرجع السابق ص ٥٣.

(٤٩) د. محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلـى التحـرر، دار المعارف بمصر، القاهرة سنة ٩١٧٢. ص ١٩٥.

(50) B. Croce. History as the story of liberty, trans: by Sylvia Sprigge: Henry Regnecy co. Chicago, 1970. p. 143 – 44.

(51) John Dewey, Freedom and culture, A Mintor bood, C. p. put nam sons, New York, 1939. p 137.

(٥٢) انظر: جاك شورون، الموت في الفكر الغربـي، ترجمـة: كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أبريـل سـنة ١٩٨٤، ص ١٦٧: ١٧٢.

(٥٣) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر القاهرة، سنة ١٩٧١، ص ٢٧.

(٥٤) د. محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، ص ١٠٤.

(٥٥) حبيب الشاروني، بين بيرجسون وسارتر: أزمة الحرية، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٦٣ ص ٣٠.

(٥٦) جان بول سارتر، الوجود والعدم: دراسة في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي دار الآداب بيروت: سنة ١٩٦٦، ص ٧٠٢.

(٥٧) من أهم أعمال كيركجور كتابه: (إما.. أو) (Either – or) وهذا العنوان في حد ذاته من أقوى المؤشرات الدالة على ما تعنيه.

(58) Stephen Konrner, Fundamental question of philosophy, Penguin book, England 1971. p. 240.

الفصل الرابع

خطوة فرنسية على الطريق

٢٠ - ما زالت الشيزوفرينيا الصريحة باقية في الفلسـفة المعاصرة، خصوصا مع جوزيا رويس Royce (١٨٥٥ ـ ١٩١٦) في أمريكا، وبيرجسون فـي أوربـا، إلا أن هـذا استمرار لأصل قد كان، ووصل إلى ذروته بنهايـة القـرن الثامن عشر ـ كما أوضحنا في الفصل السابق.

وعلينا الآن أن نركز الأنظار على هذا الأصل، لنجـد أن عملية الفصم في زعمها بأن العقـل أو الـروح أو الإرادة، خارج دائرة الحتمية العقلية، قد لقيت سـندا قويـا، فـي أن أعماق النفس ودخيلة الإنسان مجال لم يغـزه العلـم بعـد، وستظل ذروة هذا الفصم وأنضـج صـورة فـي النومينـا والفينومينا عند كانط، وحتى عصر كانط ـ أي حتى بدايـة القرن التاسع عشر ـ لم يفكر أحد تفكيرا جديا فـي فكـرة العلوم الإنسانية والأخلاقية، أي في إمكان أن تخضـع هـذه الظواهر للدراسة العلمية [1].

ولكن، إذا دلفنا إلى قلب هذا القرن - التاسـع عشـر - فسنجد الاجتياح الحتمي وقد عم وشمل، وأصـبحت بحـوث النفس والاجتماع، علوما تسعى نحو المثال الحتمي المنشود، ففقدت القسمة الشيزوفرينية بريق سندها في أعين العقلانيين الباحثين عن الحرية في هذا العالم، والذي لم يعد ثمة عـالم سواه، بعبارة أخرى، لم يعد ثمة مجال تنفـى إليـه الحريـة أنطولوجيا، فلم يبق إلا الوجه الآخر للعملة: الأبستمولوجيا.

- ولما كانت فرنسا هي التي شهدت أقوى صورة للحتمية في العلوم الإنسانية مع وضعية أوجست كونت، وهـي فـي الآن نفسه الأمة الحريصة على جعل الحريـة خاصـة مـن خصائص شخصيتها، فقد ظهر في هذا البلد المستنير، وكرد فعل لسيطرة الوضعية على الفلسفة الفرنسية محاولة تحقيـق شيء من التوازن معها - ظهرت طائفة من فلاسفة الحرية، يقرون تماما بفاعلية وجدوى ومشروعية العلـم الوضـعي، شريطة التخلي عن حتميته الصارمة، التي سـحقت الحريـة الإنسانية فكرسوا جهودهم - من أجل الحرية الأصلية غيـر المفارقة ولا المتعالية، لا في النيل من العلم ذاته - وإلا لمـا كان لنا لقاء معهم، وإنما في النيل من حتميته.

إنهم تيار يكافح ضد سيطرة الحتمية العلمية، يمكن تسميته بحركة نقد العلم، فهي حركة أو محاولة لتعيين حدود العلـم، بعبارة أدق، لتعيين حدوده الأبستمولوجية، وتقلـيم أظـافره الأنطولوجية، بغية ردع حتميته التي طغـت وبقليـل مـن التعسف، يمكن التمييز بين فرعين التقيا في هذا التيار.

الفرع الأول/ وضعية ميتافيزيقيـة أو روحيـة: متـأثرة بالوضعية، وبين دي بيـران Main de Biran (١٧٦٦ ـ ١٨٢٤) بإقراره أن الواقع الحـق لـيس الجـوهر النفسـي الديكارتي، بل هو الحياة الروحية الباطنية، أي الحياة النفسية والنشاط الروحي المستور، وأن العلامـة المميـزة للحيـاة الإنسانية هي معرفة الذات للذات، أي الشـعور. والواقعـة الأولية للشعور هي الأنـا بوصـفه العلـة والقـوة والإرادة والفعل[٢].

وفي الشعور بالمجهود يوجد بالتضامن معانٍ أولية هـي شروط الفكر وأصول العلم، هـذه المعـاني هـي الوجـود والجوهر والوحدة والذاتية والقوة والعلـة، وأهمهـا "معنـى الحرية متجليا في معارضة الإرادة ـ للنزوع" [٣].

أما الفرع الثاني: وهو الأقوى والأهم فوضـعية نقديـة متأثر بالوضعية وبالكانطية على السواء، وعلى الرغم من أن عماد الحرية عندهم هو الرفض البات للتصـور النومينـالي الكانطي المفارق، لأنهم رأوا "أن ذلك المطلق المطرود مـن الوجود لا ينتج غير مشاحنات كلامية [(٤)]" وعلى الرغم أيضا ـ وبالتالي ـ من رفضهم البات لما رآه ـ كانط من حتمية علية شاملة لكل الظواهر،، فإنهم كانطيون يفخرون بانتسابهم لكانط، وبأن ينعتوا بأصحاب النقدية المثاليـة المحدثـة هـم نقديون مثاليون أبستمولوجيون مثل كانط، ولكـن حـداثتهم تجعلهم يرفضون حتميته الشاملة للظواهر، ونفيه للحرية من هذا العالم ـ عالم الظواهر.

مع هذا التيار بفرعيه، اتخذ نقد العلم أو محاولـة تعيـين حدوده، صورة حملة شعواء على الحتمية العلمية، وكانت مع الفرع النقدي أقوى، لأنها متسلحة بالمنهاج الكانطي، فراحوا يؤكدون الدور الإيجابي للعقل بالنسبة للحواس، وحجتهم فـي هذا أنه لا علم بغير فرض، وهذا معناه أنه ليس ثمة علم إذا لم نقر بشيء لا يقاس ولا يحسب ولا يـوزن.. وأن فكـرة الاحتمالية تلعب دورا كبيرا في العلم، ولا ينبغي رد الأعلـى

(الحياة) إلى الأدنى (المادة) كما تفعل الميكانيكية، والقـوانين الطبيعية ليست نسخًا من الواقع، وليست سلاسل تفرض علينا من خارج، إنها تؤلف لغة ذات كمال لا شك فيه، بيد أن هذه اللغة تنسب إلى ميدان المعقول، ولهذا لا ينبغي أن نبدأ مـن الواقعة، بل من الفكرة [5]. ولم تكن فلسفات الحرية العديـدة في هذا التيار بفرعيه إلا تنويعات مختلفة لهذه النغمة: إنهـم يثبتون الحرية بأن يبدءوا منها كفكرة.

٢١ - الفرع الأول: الوضعية الروحية:

ـ يعتبر فليكس رافيسـون Felix Raisson (١٨١٣ ـ ١٩٠٠) رائدا لهذا التيار من حيث كونه فلسفة للحرية علـى أساس الشعور أو الفكرة، وخصوصـا للفـرع البيرانـي أو الروحي.

استنادا إلى مين دي بيران، يبرز رافيسون التأثير الكبيـر الذي للعادة ـ العادة [6] بمعنى الاستعداد والفضيلة. ويقـرر أنه في الشعور بالمجهود تتجلى الشخصية لنفسها على شـكل نشاط إرادي، فالمجهود ليس فقط الشرط الأول، بل هو أيضا النموذج الكامل والموجز للشعور.

على هذا نلاحظ أن "العادة" عند رافيسون ليسـت البتـة العادة بالمفهوم السيكولوجي أو المعنى المتعارف عليه، بـل المقصود بها الإشارة إلى استعداد معين يتميز وينفـرد بـه الكائن الحي، إنه الاستعداد للتغير الذي يتولد ويتخلـق فـي الكائن الحي، عن طريق استمرار وتكرار هذا التغير نفسـه، وبالمجهود المبذول في هذا الصدد، المادة الجامدة التي هـي ميدان التجانس التام والتشابه المطلق لا تعرف البتة العادة ـ أي الاستعداد للتغير. على العكس من الحيـاة التـي يقـوم جوهرها على هذا، من هنا كانت العادة المستحيلة على المادة أمرا خاصا بالكائن الحي، مميزا له، هي إذن ميدان الفرديـة والتميز. وفيها ـ في العادة أو في الاستعداد للتغيير، تتجلـى الإرادة والحرية، إن ميدان الحياة هو ميدان التغير والـدوام ميدان العادة، ميدان الإرادة والحرية، رافيسـون إذن يجعـل العادة (الاستعداد للتغيير) تفتح لنا البـاب علـى مصـراعيه للخروج من غياهب الحتمية الميكانيكية، إلى رحاب الحريـة والاختيار، والإيمان أيضا فقد أكد أن الإرادة تبحث دائما عن ا .

إن القائلين بالحتمية يبدءون بالمادة – بالطبيعة الفيزيقيـة الخاضعة للحتمية ومنها يخرجون إلى الإنسان ويخضـعونه لنفس الحتمية. ربما لأنه من الأيسر والأساس أن نبدأ بالبسيط أي المادة، ونتدرج منه إلى الأكثر تعقيدا.. إلى ظاهرة الحياة ثم الإنسان، ولكن هذا التيار الروحي رفض هذا، رفض البدء من المادة وأكد على العكس تماما، على البدء مـن الـروح والوجدان، فيصل إلى الحياة، ومنها أخيرا إلى المادة. وطبعا رافيسون الرائد قد أكد على هذا، بل وتوغل فيه حتى عمـل على إذابة الفلسفات الوضعية والتجريبية في الفلسفة المثاليـة الروحية، كي تستوعب الروحية الواقع بأسره – حتى الواقع المادي. بل وأكد رافيسون أن المادية سطحية قاصرة، غيـر قادرة على الاستقلال أو الاستمرار ما لم ترد إلى الروحيـة، وأخرج عام ١٨٦٧ كتابة "تقرير عـن الفلسـفة الفرنسـية"، ليثبت أن كل فلاسفة فرنسا بلا استثناء، حتى أولئـك الـذين يبدون مسرفين في المادية وفي الإيمان بالحتمية وعلى رأسهم أوجست كونت، يفترضون مبدأ الروح الميتافيزيقي ضمنًا – أو على الأقل يعودون إليه. ثم جعل رافيسـون مـن هـذه

الفرضية أساسا لتاريخ الفلسفة بجملتها، وليست فقط الفلسـفة الفرنسية.

وعلى هذا النحو يؤكد رافيسون اتصال الروح والمـادة، خلافًا لما يذهب إليه ديكارت، وسائر أتباعه الشـيزوفرينيين من انفصال بينهما، وواقعيته الروحية ستنسخ الفرضية القائلة إن المادة الآلية الميكانيكية هي الأصل والحياة ظاهرة لاحقة، بل ستجعل الأصل الحياة، والغائية هي التي تستخدم الآليـة وتُسخّر العلية.. لطالما أن الحياة أصل والمادة فرع. والحياة مبدؤها الغائية والمادة مبدؤها الآلية، فستغدو الغائيـة هـي الأصل المنظم للوجود والآلية عنصرا من عناصر الغائيـة، هكذا تستخدم الغائية الآلية.

رافيسون إذن يجري على وتيرة هذا التيار من معارضته للمنهج الميكانيكي الذي يرد الأعلى إلى الأدنى، وهدفه تمييز الحياة عن المادة البحتة، فأكد أن هناك التمييز يلاحظه جميع الفلاسفة والعلماء حين يتعمقون في ـ دراسة طبيعة الحيـاة، مما يؤذن بقيام مذهب جديد هو الواقعيـة الروحيـة، التـي تتصور الوجود على مثال الوجدان، إنها مقولة الحياة، التـي أصبحت بفضل رافيسون عنصرا خصيبا في كـل فلسـفات

الحرية حتى الآن، خصوصا عند بيرجسون، أخاص تلاميذه، وبصفة عامة انفصل رافيسون انفصالاً نهائيا عن التجريبيـة ثم أصبح رائدا للنزعة اللاعقلانية المنتشـرة فـي الفلسـفة المعاصرة كفلسفات للحرية.

وكمثل رافيسون، شـارل سـكريتان Charl Sacretan (١٨١٥ ـ ١٨٩٥) أنه لا ينتمي لحركة نقد العلم، ولا لأيـة وضعية، ولا حتى لفرنسا، فهو من سويسرا الفرنسية، ولكنه يدخل في زمرتهم لأنه كتب بلغة الفرنسية ولأنه دي بيراني، بذل جهدا فائقًا من أجل الحرية، فأكد أن المطلق حرية مطلقة و "أنا أريد ما أريد" والواقـع والـروح والإرادة والنشـاط مترادفات (٧). على أن سكريتان تحمس للحرية لأن الأخلاق لا تستغني عنها، ومن الضروري البحث عن مبـدأ أعلـى يكون أصلاً وقانونًا لها، فأعرض عن العلم وعالمه، وأقـام فلسفته للحرية على اللاهوت المسيحي لينتهي إلى أن ا   هو الحرية المطلقة يريد الخليقة لذاتها لا لذاته وهذه هي المحبة، ويريدها كفاية، إذن يريدها حرة، والأخلاق لتحقيق الحرية(٨).

وبطبيعة هذه الحركة، يبدأ جول لكـي Goul Laquier (١٨١٤ ـ ١٨٦٢) من الفكرة، من الحرية كفكرة، ليؤكد أنها

شرط المعرفة، أو أنها الحقيقة الأولى التي نوفق إلى اكتسابها حين نبحث، كيف نحدد الغاية ونقاطع المألوف والعادة.. إنه يريد إثبات الحرية بحرية لأن ذلك هو السبيل الأوحد الذي لا سبيل سواه، فإن بدأت بالضرورة أو مع الضرورة، لن أصل أبدا إلى الممكن، ولا إلى أية حرية حقيقية بأية صورة مـن الصور.

على أن جول لاشيليه Goul Lachelier أبـرزهم، إنـه رائد عظيم لهذا التيار، جمع بين تأثير مين دي بيران وتأثير كانط، وبالطبع، بدأ من الفكرة ومن أن "الامتداد بحكم طبيعته لا يمكن أن يوجد في ذاته، أنه لا يوجـد فـي الشـعور لأن الشعور وحده يمكن أن يكون هو ما هو، كلاً معطى في ذاته قبل أجزائه، وأجزاؤه تقسمه لكنهـا لا تقومـه [٩]. وحقيقـة الشعور بمنأى عن الشك.

ولاشيليه أكثر أعضاء الفرع البيراني تحمـلاً لمسـئولية المواجهة الصريحة مع الحتمية العلمية، فقد سعى إلى البرهنة على أن العلم من صنع العقل وليس نسخة من الواقع، لأنـه يتوقف على عناصر قبلية وكل واقعة ممكنة عرضية.. وعلى العكس، القانون تعبير عن ضرورة مفترضة، عـن طريـق

الاستنتاج من الوقائع إلى القوانين، إنه استنتاج من الجزئـي إلى الكلي ومن الممكن إلى الواجب ومـن المحتمـل إلـى الضروري، فمن المستحيل إذن أن نعـد الاسـتقراء علميـة منطقية [١٠]. بعبارة أخرى، يهاجم لاشيليه الحتمية عن طريق الإطاحة بأساسها الميثودولوجي الذي يؤدي إلى قانون علمي حتمي، وهذا في الواقع موقـع وجيـه للإطاحـة بالحتميـة العلمية[١١].

وكان موضوع رسالة لاشيليه للحصول على الـدكتوراه: "في أساس الاستقراء" انتهى فيها إلى أن الاستقراء بوضـعه مع الحتميين بلا أساس البتة. وهذه مسألة معروفة في فلسـفة العلم، ومنذ أيام ديفيد هيوم، ولكي ينقذ لاشـيليه الاسـتقراء، أدخل العلة الغائية على العلة الفاعلة، ولكي يجعل الكل ينتج وجود أجزائه، ولكي ينتهي إلى أن التجريبية ليست كافيـة، وأن الشك أو نفي العلم ثمرة متجددة لها، ومثلهـا أي مثـل التجريبية نظريات الجوهر التي هي تلاعب لغوي، ولم يبـق غير حل واحد: في الفكر وعلاقته بالظواهر نبحث عن أسس الاستقراء وعن وجود العلل الفاعلة والعلل الغائية، الأولـى حتمية، وفي الثانية حرية إنسانية. لينتهي إلى أن ما نسـميه

حريتنا هو الشعور بالضرورة، وهي التي تحدد الغاية التـي يتصور عقلنا في سلسلة أفعالنا، وجود الوسائل التـي يجـب بدورها أن تحدد وجودها [١٢].

هكذا لست أرى لاشيليه انتهى إلى حرية حقيقية، بل إلـى موقف في ظاهره الحتمية الرخوة، والتي اتفقنا على أنها في جوهرها الحتمية الصارمة.

وإلى مثل هذا انتهـى أيضـا ألفريـد فوييـه Alferd Fouillee (١٨٣٨ ـ ١٩١٢) على أن ناموس التيار: "البدء من الفكرة قد أصبح معه أقوى وأعنف من كل ما سبق، حتى أنه جعل من (الفكرة ـ قوة) وهذا هو اسم نظريته (Idee – Force) التي حاول بها تشيد التركيب النهائي المنظم للعالـم المعاصر له، وفي الآن نفسه إنقاذ الحرية عن طريق دعوته إلى فلسفة للشعور ـ لا فلسفة للاشعور. رفض فوييه (اعتبار الظاهرة الوجدانية عرضا طارئًا على التغير العصبي، كمـا يقول الماديون، فإنها لو كانت كذلك، لكانت عديمـة النفـع للحياة وإن قليلاً من التأمل يرينا أن الفكـرة (أي الظـاهرة الوجدانية) هي قوة تبعث فكرات أخرى، وتدفع إلى العمـل. أجل إن كل فكرة هي قوة وميل للحركة يتحقق من تلقاء ذاته،

إذا لم تعارضها فكرة أخرى، فلا ينبغي التمييز بين عقل وإرادة، أو بين فكرة معلومة فحسب وفعل يحققها [١٣] ولتطبيق الفكرة القوة على الحياة النفسية يصل فوييه إلى علم نفسي تركيبي، وبتطبيقها على الاجتماع يصل إلى أن (الأفكار) أشكال للشعور الاجتماعي حاضرة في الشعور الفردي، وبتطبيقها على الوجود بأسره وصل إلى تطورية داروينية، على أن عوامل التطور نفسية لا آلية، ولما كانت الأفكار قوى فما علينا إلا أن نجعل الحرية فكرة لتصبح قوة، أي أن نؤمن بها فتصير أمرا واقعا، وبهذا تصبح الحرية "وليدة اعتقادنا بالحرية وحبنا لها [١٤] على اعتبار أنها تنحصر في شعورنا في فعل هذه الفكرة (فكرة الحرية) في نفوسنا، وما يستتبع ذلك من عمل على تحقيق تلك الفكرة تدريجيا في الحياة الشخصية، والحرية بهذا مثل أعلى ينبغي العمل على بلوغه في تقدم مطرد [١٥].

تصور فوييه أنه بهذا أنقذ الحرية والأخلاق والحياة الروحية، غير أنه في الحقيقة لم يفعل شيئًا وانتهى مثل رائده لاشيليه إلى نفس الموقف: الحتمية الصارمة، حتى يمكن الحكم بأن نظريته أضعف نظرية في هذا التيار بفرعيه،

برغم أنه أكثرهم إنتاجا، ولكنه أيضا أقلهم دقـة، فهـو أولاً واحدي روحي. والواحدية أفضت وكانت لابد وأن تفضي ـ به إلى الحتمية. وهو ثانيا: اصطفائي والواحدية أفضت وكان لابد وأن تفضي ـ به إلى الحتمية. وهو ثانيـا: اصـطفائي توفيقي "على الرغم من نزعته الروحية الصـريحة، يـؤمن بإمكان قيام توفيق متعدد الجوانب بين المثاليـة والوضـعية، بين العيانية والنزعة العقلية، الفلسفة والعلم، وبـين الحتميـة والحرية كما ينص عنوان كتابه "الحريـة والحتميـة" سـنة ١٨٧٢. وذلك هو المحال، والذي انتهى به إلى حريـة هـي عينها اللاحرية، أو كما قال هو نفسه حرية علّيـة معقولـة للذات تتجلى وتعبر عن نفسها في حتمية معلولاتها وآثارها، أعني في آلاتها وأعضائها (وسائلها) وتتجلى أولاً كفكرة ثـم كرغبة ثم كمحبة. على هذا الشكل الأخير تكون حقًا الـروح الحية لهذا الجسم الباطن وفي المحبة تكون الضرورة مشمولة بالحرية (١٧). والحرية مشمولة بالضرورة، ولا حرية حقيقية، ولهذا كان جول لكي أفضل منه بل ومن لاشيليه حـين أدرك أن الحرية لا تثبت إلا بحريـة، وقصـارى مـا نسـتطيع استخلاصه من فوييه هو أنه رأى ببساطة غريبة ومرفوضة

ـ طالما لم يـأت بمبـررات أن الأبسـتمولوجيا للحتميـة والأنطولوجيا للحرية.

إذن مجرد تعميق للشـيزوفرينيا، يضـع الأبسـتمولوجيا والأنطولوجيا في موقف التعارض الصريح

على أن إميـل بـوترو Emille Boutroux ١٨٤٥ ـ ١٩٢١) لم يقل ذلك ببساطة، فجهـوده للإطاحـة بالحتميـة الأبستمولوجية رصينة وعميقة، وكانت رسالته للدكتوراه عام ١٨٧٤ في "إمكان قوانين الطبيعة" ترمي إلى إثبات ما أكـده أكثر بعد هذا في بحثـه "القـانون الطبيعـي فـي الفلسـفة المعاصرة" سنة ١٨٩٥، أي إثبات أن الضرورة العقليـة لا تتحقق في الأشياء كما يزعم الحتميون الآليون، وأن قـوانين العلم مجرد مناهج للملاءمة بين الأشياء وبين عقولنا، إنهـا تعبر عن طريقنا في النظر إلى الأشياء بعبارة أخـرى هـي كيانـات أبسـتمولوجية فحسـب ولا شـأن لهـا بـالواقع الأنطولوجي.

وبالتالي فإن القوانين الطبيعية ليست مستكفية بذاتها بـل ذات علل أرفع منها. والواقع أن هناك من القوانين بقدر مـا هناك من درجات الوجود. وفي هذه الدرجات المترتبة مـن

الأقل كمالاً إلى الأكمل، والأكمل كل درجة ممكنة بالإضافة إلى الدرجات السفلى، في حين أن الآلية تقوم على وحدة مادة الوجود وعلى الدرجات درجات تركيب هذه المادة وقواها لا أكثر والحقيقة أنه لا معادلة بين الجسم وعناصره وبخاصـة إذا اعتبرنا الجسم الحي مـن النبـات إلـى الحيـوان إلـى الإنسان(١٨).

وعني بوترو عناية شديدة بتبيان تميز الكائن الحي عـن المادة، لأن ذلك الخلط بين درجـات الوجـود يـؤدي إلـى التصور الحتمي الذي هو خاطئ - وإلى الرد الميكـانيكي، رد الحياة إلى المادة.

الواقعية الروحية التي أينعت مع هذا الفرع مـن التيـار جعلت بوترو يؤمن بأن سلم الموجودات يرينا أن الحرية تنمو شيئًا فشيئًا على حساب الآلية. حتى إذا مـا تركنـا الوجهـة الخارجية التي تبدو فيها الأشياء، وكأنها موجـودات جامـدة محددة، ولكي نلج إلى أعمق أعماق أنفسنا وندرك ذاتها فـي منبعها - إن أمكن هذا وجدنا الحرية قوة لامتناهية، ونحـن نشعر بهذه القوة كلما عملنا حقًا، أي كلما نزعنا إلى الخيـر والحياة الخلقية (١٩).

وسار بوترو بعد ذلك في مقولة الإمكان إلى أقصى حـد، إلى حد أن بحثها في ذات ا وذلك فـي رسـالة "الحقـائق الأزلية عند ديكارت".

والرأي عندي أن بوترو يتربـع علـى عـرش الفـرع الوضعي الروحي، ذلك لأنه دونهم جميعا ـ فيلسوف عظيم من فلاسفة إمكانية العلم، وبالتالي لاحتميته، وبالتالي حريـة الإنسان.

٢٢ ـ الفرع الثاني: الوضعية النقدية أو الكانطية، أهـم كثيرا فهو أقوى باعا وأطول ذراعا في النيل مـن الحتميـة العلمية، وبما لا يقارن، حتى إنه تمكن تماما مـن الإطاحـة بأبستمولوجية الحتمية. جملة فلاسفته علمـاء ورياضـيون، أمدتهم الرياضيات بمنهاج حاسم لإثبـات أن كـل الأنسـاق الأبستمولوجية لاحتمية وبالتالي لن يصـعب علـيهم إثبـات الحرية الأنطولوجية، يأتي في مقدمتهم الرياضـي أنطـوان أوجسـتا نكورنـو A. A. Cournot (١٨٠١ ـ ١٨٧٧). أكثرهم وضعية وهو رائد عظيم لحركة نقد العلـم أكـد أن الفلسفة لا يمكنها الاستغناء عن العلـم الوضـعي والعكـس

صحيح "فالفلسفة بدون علم جوفـاء، والعلـم بـدون فلسـفة أعمى[٢٠].

وكان كورنر أحد الآباء الكبار لعلم حسـاب الاحتمـال، وأول من صاغ نظرية موضوعية للمصـادفة فـي الفكـر الحديث ولحساب احتمالها بالمعنى الموضوعي السـليم، أي إنها نظرية تحسب احتمالية الحدوث الفعلي لبدائل عدة لواقعة من وقائع الطبيعة، فلا تعتمد الاحتمالية على الذات العارفـة ولا تطورات علمها وانحسار جهلها، [٢١] ولكنه مع هذا شأن كل التيار، لم يتطاول على أنطولوجية الحتمية بل أكد أنهـا ضرورية لقيام العلم، وأنها أسـاس كـل علـم [٢٢] فكانـت موضوعية الاحتمال عنده تقوم على مصـادرة مؤداهـا أن الحوادث التي تنشأ عن ترابط أو التقاء ظواهر تنتمـي إلـى سلاسل مستقلة في نظام العملية، هي تلـك الحـوادث التـي نسميها بالحوادث العشوائية، أو التي هي نتيجة للمصادفة [٢٣] وبهذا تحدث المصادفة في قلب الحتمية والعلية الطبيعية، ففي داخل الضرورة العقلية الرياضية يتحقق نوع مـن الالتقـاء. بين سلاسل مستقلة عن الظواهر، وتتم بهذا الالتقـاء واقعـة

نسميها بالمصادفة [٢٤]. ويمكن اعتبارها مصادفة مستقلة عن الذات العارفة، ومعتمدة على وقائع الكون الموضوعية.

وهو أيضا شأن كل أقطاب التيار النقدي، حقق لاحتميـة أبستمولوجية على الوجه الأتم. فقد أقنعه حسـاب الاحتمـال بالطبيعة النسبية للمعرفة. واستحالة إدراك المطلق وكان أشد ما أخذه كورنو على كانط هو أنه بحث عن اليقين، واليقـين وهم "لأن الاحتمال جزء لا يتجزء من كـل العلـوم وحتـى الفلسفة ينبغي عليها الاكتفاء بالاحتمالات العالية [٢٥]. وليست اللاحتمية البادية هي التي ينبغي تفسيرها تفسيرا ذاتيـا، أي بوصفها حتمية مجهولة، بل العكس هو الصـواب، الحتميـة البادية هي التي ينبغي تأويلها ذاتيا. العلم بصميم طبيعتـه لا يمكن أن يصل إلى اليقين المطلق أبدا فكيف يزعم بشـمولية الحتمية وكيف ينفي الحرية، الحرية هي الأصل وإمكانية أو احتمالية أو لا حتمية العلم هي النتيجة.

أما العالم الرياضي شارل رينوفييه Charl Renouvier (١٨١٥ ـ ١٩٠٣) فهو أهمهم ومن أهم فلاسـفة الحريـة بصفة عامة، أقام فلسفته على أسس ثلاثة: التناهي ـ النسبية ـ الحرية. بدأ بدراسة رياضيات اللامتناهي، لينتهي إلى أنه

ممتنع، فسلسلة الأعداد ١، ٢، ٣،... لا تفضي إلى أي عـدد لا متناهٍ في النهاية. وبالتالي التناهي هو الحقيقة. العالم ككـل له حدوده المتناهية ولكن هذه الحدود تستعصي على المعرفة، وهنا تتمثل النسبية التي تتنافى مع الإطلاقية والشيء في ذاته والجوهر الواحد، وبالتالي تتنافى مع الواحديـة - صـورة الحتمية من هنا جعل التناهي من رينوفييه فيلسوف التعدديـة المفرطة وبالتالي اللاحتمية.

أما عن الحرية فيقول رينوفييه "الضرورة والحرية كلتاهما لا تقبل البرهان، ولكن تُعتَمد احتمالات كبيرة مـن الناحيـة التحليلية البعدية للظواهر لصالح الحرية، وهي في جوهرهـا تنتسب إلى الغريزة الإنسانية والعقل العملي، والحرية شـرط لأخلاقية الأفعال وهي وحدها التي تفسر وجود الخطـأ فـي العالم، وتقرر الإمكان الأخلاقي لبلوغ الحق، بالتطبيق المثابر لشعور مستيقظ دائما والحرية أخيرا - إذا كنت أؤكـدها - فلأنها حياة شخصي وحياة العلم الذي أسعى لتحصـيله" (٢٦)

فرفض رينوفييه الحتمية رفضا قاطعا، ولم تلهه اهتماماته - الميتافيزيقية الرياضية والعلمية حتى عن الحتمية التاريخيـة، بل بذل جهدا كبيرا لدحضها - ووضـع نظريـة تحليليـة

للتاريخ، تصل إلى الدور الهائل الذي تلعبه الحرية في حيـاة الإنسانية، وحماية للحرية يعمم رينوفييه الإمكان واللاحتميـة إلى أقصى درجة ويذهب إلى حد القول "إن الحرية تقوم فـي النظام الخارجي للأشياء وأنهـا لا تتحـدد كلهـا بسـوابقها ومقدماتها" [٢٧].

ورينوفييه كسائر أقطاب هذه الحركة، ليس خصما مطلقًـا للوضعية بل أقر معها بأن الغرض الأول من بحث الظواهر هو معرفة قانون الأشياء ووظائفها وأن النظام الموضـوعي ترتيب لظواهر وترتيب لقوانين، وموضوع العلوم ـ منظورا إليها في مجموعها ـ هو التشييد التدريجي لهذه التركيبـات، ولكنها كما ذكرنا حركة نقد الحتمية وتعيين حدود العلم، فنقد بـل عـادي رينوفييـة النزعـة العلميـة المتطرفـة [٢٨]. Scientism لأن العلم لا يكفي بمفرده، طالما أنه "لا يفحص المبادئ والمعاني الأساسية ويقتصر على استخدامها، لتسجيل العلاقات بين الظواهر" [٢٩]. وحين نفحصها سنجد الحريـة. وفي تعيين حدود العلم سعى رينوفييه إلـى بيـان أن العلـم الدقيق محدود، وأنه لا يشمل أبدا، أو أنه بكـد يبلـغ كحـد أقصى، وجود الوقائع الأولى وأن موضوعه الكلـي يتحـدد

تحت كل المقولات ولكنه غير معين بالنسبة إلينا، وأنه ينبغي علينا أخيرا أن نتخلى عن ذلك الامتلاك الكامـل للظـواهر والقوانين الجزئية الناجم عن تعيين العام أو النظام الكلي [٣٠] ـ الحتمي بالطبع. ولا ينبغي أن نقول العلـم بـل العلـوم. ويتضح خلوص أبستمولوجيته في قوله الشهير "لـيس هنـا كيقين بل موقنون [٣١] لأن اليقين مجرد حالة عقلية وفعل من أفعال الإنسان، في رفضه للحسية التجريبية على أسـاس أن الظاهرة تقوم على الامتثال الذي لدينا فحسب ولا تمثـل إلا بالقدر الذي يكون به لدينا شعور عنها. بعبارة أخرى الواقعة الأولية للشعور هي القوة الخلاقة حقًا ـ [٣٢] الحرية.

والحرية عند رينوفييه، مرادفة لمقولة الشخصية ـ ذلـك أنه قد وضع نسقًا للمقولات شبيها بنسق كـانط، وإن كـان يرفض اعتبار النقائض غير قابلة للحل. ومن أجل الحريـة أدخل الغائية مع العلّية ـ مثل لاشيليه ـ في قائمة مقولاته، كما أدخل الشخصية "ويختم تعريفه للحرية بتأكيد أنها الجوهر الأصفى للشخصية الإنسانية أو هي بمثابة مبدأ الفردانية فـي الشخصية [٣٣]. ويقدم في كتابه "بحث في علم النفس العقلي"، الأساس السيكولوجي للحرية ـ الإنسانية وبالاسـتناد إلـى

رافيسون يؤكد رينوفييه أن تطور الإرادة هو الانتقـال مـن التلقائية البسيطة إلى التلقائية الحرة التي تؤذن ببلوغ الشعور الإنساني في حضن الطبيعة [٣٤].

نظرية رينوفييه من النظريات الشامخة في تاريخ فلسـفة الحرية. وقد بعث إليه وليم جيمس أعظم تلامذته يقول: "إليك يرجع الفضل في أنه أصبح لدي ولأول مرة مفهوم واضـح معقول للحرية إنني أكاد أتقبل هذا المفهوم كلية وعلى الرغم من هذا.. ومن جهوده الرياضية والعلمية من أجـل الحريـة فإنها معه لم تحرز أي توفيق حقيقي بينها وبين العلم، وظلت أولاً وأخيرا نظرية ميتافيزيقية، بل ومدرسية على حد تعبير جيمس نفسه، وإليه أهدى كتابه: "بعض مشـكلات الفلسـفة" حيث يقول "أظن أن رينوفييه وقع في أخطاء، والرأي عندي أن طريقته اسكولاستيكية [٣٦] إلى أقصـى حـد [٣٧]" وكـان رينوفييه يفضل دائما كتاب "علم الأخلاق" من بين مؤلفاتـه جميعا لأنه أساسا أخلاقي، وبهذا يتضح أن لاحتميته لم تكـن نزيهة بل مغرضة ـ من أجل إزاحة معضل الأخـلاق فـي العالم الحتمي.

على أن التالين لرينوفييه من هذا الفرع الوضعي النقدي، كانوا أكثر إخلاصا لقضية اللاحتمية واللاحتمية العلمية، بـل وبصرف النظر عن ارتباطها بالحرية. فثمة جبرييـل تـارد (١٨٤٣ ـ ١٩٠٤)، الذي رفض متأثرا بكورنو ـ الحتميـة التاريخية والاجتماعية والنفسية، بل وفي محاولته لجعل هذه العلوم عملية أكثر، دعا إلى تفسير ظاهرها بالتدخل العرضي لأفكار صغيرة، وثمة أيضا الشاعر بوكس بـورل (رونـي الأكبر) الذي أخرج كتابه (الكثريـة) أو (التعدديـة) ليفنـد الواحدية والحتمية وفكرة الضرورة المطلقة فـي القـوانين، وليسهم إسهاما مفيدا في تعيين حدود العلم وتأكيد المصـادفة والاحتمال واللاحتمية. وسـيبقى الرياضـي جـول تـاتري (١٨٤٨ ـ ١٩١٠) صاحب أفضل الأبحاث عن مشكلة حدود المعرفة العلمية. وقد أكد أنها ستظل دائما نسبية، واسـتحق تانري بجـدارة لقـب الخصـم اللـدود للحتميـة العلميـة والميكانيكية، ومثله الرياضي إميل بورل، الذي أخرج عـام ١٩١٤ كتابه (المصادفة) يثبت فيه أن التفسـير الميكـانيكي غير كامل ولابد من إكماله بتفسـيرات إحصـائية. ويـأتي الرياضي جاستون مليو (١٨٥٨ ـ ١٩١٨) لينزع ـ بتأثير

بوترو ـ الحتمية عن قوانين الطبيعة وخصوصـا الحتميـة السيكولوجية، لأنه يستحيل أن يقـوم عليهـا برهـان، أمـا أرتورهانكان (١٨٥٦ ـ ١٩٠٥) فقد كرس جهوده لإثبات أن الفرض ـ الذري روح العلم وأساس كـل العلـوم، حتـى الرياضة، وأن "المعرفة التي يعطينا إياها الفرض الـذري لا تنطوي على دقة مطلقة، ولا يمكن أن تكون غيـر معرفـة تقريبية [٣٨] وبالتالي لا يمكن أن يكون العلم إلا ـ لا حتميا".

٢٣ ـ ألا، ما أعظم هذه الحركة الفرنسية التي بوركـت بثورة العلم اللاحتمية التالية لها مباشرة، بل والموصـولة ـ بها، ولا شك أن دور هؤلاء الرياضيين الأجلاء كان جوهريا في فتح الطريق المظفر أمامها، وتنقيته من الشوائب الحتمية ـ لقد علمونا أن الحتمية العلمية ليست "تابو" الاقتراب منـه حرام.

ولكن جهودهم كانت أبستمولوجية صرفة وهي أصلاً على حد تعبير بيري ـ محاولات "لتقليم أظافر العلم" بحيث يمكن استئناسه وتدينه دون تعـريض الـروح للخطـر [٣٩] ولـم يستطيعوا النفاذ من الأبستمولوجيا إلى ـ الأنطولوجيا، بـل وصل الأمر معهم إلى حد رفض أية دلالة أنطولوجية للعلـم

وهو لهذا وربما لهذا فقط لاحتمي أي - أن اللاحتمية يحـق عليها تفسير الحتميين الذاتي لها، فهي نتيجة لعجز العقل عن الاقتراب من الواقع الأنطولوجي، وانحصاره على نفسه لقـد أصبحوا ضامين لهنري بوانكاريه وبييرد وهيم، أي للفلسـفة الاصطلاحية والأداتية في تفسير طبيعة العلم والتي لابد وأن ننحيها جانبا، وذلك لأنها تصك على العلـم ختـام القوقعـة الأبستمولوجية.

لقد ظلت الحرية معهم سابحة في الأجواء الأبسـتمولوجية بل والعقلانية الميتافيزيقية، ولست أراهم وقد اسـتطاع أحـد منهم إحراز هدفهم من جلب الحرية من النوميـا الكانطيـة المفارقة إلى هذا العالم حقيقـة. وهـذا طبيعـي طالمـا أن اللاحتمية العظيمة معهم ظلت أبستمولوجية فقط.

لقد كانت محاولاتهم الجـادة لقهـر معضـلات الفلسـفة الحتمية، وإزاحة واحديتها، وإرساء التعدديـة - خصوصـا تعددية رينوفييه، وفي إزاحة وهم اليقين، وفي نقد الميكانيكية والنزعة الآلية، وفي نظريات الاحتمال.. عناصر أساسية في فلسفة اللاحتمية والحرية المعاصرة. ولكنهم فلاسفة للحريـة كانوا يحاولون تشييد لاحتمية فقط بالجهود الذاتية وبمنأى عن

الواقع الأنطولوجي فلا كانت لاحتميتهم تلزم العلم، ولا كانت حريتهم تلزم الفلسفة، وهم على أية حال، خطوة واسعة على الطريق وليس ينقص جهودهم الرائدة العظيمة إلا الاعتمـاد الرسمي لمبدأ اللاحتمية الكونية - أي اللاحتمية الأنطولوجية على أساس من اللاحتمية الأبستمولوجية وذلك هو ما أحرزته ثورة العلم المعاصر بعد بضعة سنين، أما بغيـر اللاحتميـة الأنطولوجية فإما أن نصل إلى حرية بيرانية (نسبة إلى مين دي بيران) كحرية لاشيليه وفوييه - أي حرية في حقيقتهـا حتمية صارمة وإما إلى حرية كانطية مفارقة كحرية رينوفييه الميتافيزيقية المجتثة الجذور بالواقع الأنطولوجي.

هوامش

1- Encyclopedia for. Philosophy, Vol. 2, p. 45.

٢- نيروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصـرة فـي فرنسا، (ج ٢) ترجمة د. عبـد الـرحمن بـدوي، النهضة العربية القاهرة، سنة ١٩٦٧، ص ٩.

٣- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٠٤.

٤- ج. نيروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج ١ ترجمـة د. عبـد الـرحمن بـدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٠ ص ٢٧١.

٥- المرجع السابق، ص ٢٤٧.

٦- عنوان رسالة رافيسون للدكتوراه "في العادة"، وفيها أودع خلاصة نظريته في الحرية الإنسانية، وهـذا العمل "في العادة" أهم أعمال رافيسون ومناط قيمته في عالم الفلسفة.

٧- نيروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصـرة فـي فرنسا جـ ٢، ص ٣١.

٨- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٨٨.

٩- نيروبي، مصادر وتيارات.. جـ ٢، ص ٥١.

١٠- السابق، ص ٤٧.

١١- في المقدمة لم أتعرض للأساس المنهجي للعلم الحتمي: الاستقراء، على الرغم من أنه كفيل، أو على الأقل سيساعد جدا في الإطاحة بالحتمية والوصول ميثودولجيا إلى لاحتمية، وذلك لأنني تعرضت بالتفصيل المسهب والمحيط للاستقراء في دراسة لي عن كارل بوبر ودخل لاشيليه في هجوم هذه الدراسة الساحق على الاستقراء والذي انتهيت منه ـ اتباعا لكارل بوبر بالطبع إلى أن الاستقراء خرافة، انظر: د. يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر: منهج العلم. منطق العلم، الهيئة العامة للكتاب، سنة ١٩٨٩، ص ١٣٥: ١٦٣.

١٢- السابق ص ٤٩.

١٣- كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٨٨.

١٤- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص ٢٢٨.

١٥- السابق ص ٢٢٧.

١٦- نيروبي، مصادر وتيارات.. جـ ٢، ص ٦٨.

١٧- نيروبي، مصادر وتيارات.. جـ ٢، ص ٦٨.

١٨- كرم، تاريخ الفلسفة.. ص ٣٨٦.

١٩- السابق، ص ٧٨٦ ـ ٣٨٧.

٢٠- نيروبي، مصادر وتيارات.. جـ ١، ص ٢٨٥.

٢١- محمود أمين العالم، فلسفة المصادفة، ص ١٠٥.

٢٢- السابق، ص ١٠٦.

٢٣- السابق، ص ١١٣ ـ ١١٤.

٢٤- السابق، ص ١١٦.

٢٥- السابق، ص ٢٨٤.

٢٦- السابق، ص ٢٦٣.

٢٧- السابق، ص ٢٦١.

٢٨- أي الإيمان المتطرف بأن العلم والعلم فقط هو الذي يحل كل المشاكل ويجيب على كل التساؤلات بـلا استثناء، وبالتالي لا معنى ولا قيمة ولا حتى مبرر لبقاء أي نشاط عقلي آخر بخلاف العلم.

٢٩- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٧٨.

٣٠- نيروبي، مصادر وتيارات الفلسـفة، جـ ـ ١، ص ٢٥٩.

٣١- السابق، ص ٢٦٤.

٣٢- السابق، ص ٢٥٨.

٣٣- السابق، ص ٢٦٤.

٣٤- السابق، ص ٢٦٢.

٣٥- رالف بارترن بيري، أفكار وشخصيته وليم جيمس، د. محمد علـي العريـان دار النهضـة العربيـة، القاهرة، سنة ٦٥ ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

٣٦- اسكولا ستيكسه = مدرسية = منهج التفكيـر فـي العصور الوسطى الذي كـان عقيمـا يسـتحيل أن ينتهي إلى جديد.

٣٧- وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، هـامش ص ١٣٩.

٣٨- نيروبي، مصادر.. جـ ١، ص ٣٦٣.

٣٩- رالف بارتون بيري، أفكار وشخصية وليام جيمس، ص ١٨٨.

* * *

الفصل الخامس

نظريات الحرية في العالم اللاحتمية

٢٤ ـ كفانا دورانًا في الدائرة المفرغة أو نفخًا في قربـة مثقوبة كما يقول العوام، المسألة أبسط من أن تستحق كل هذا سواء نظريا من اليمين أو من اليسار، فلا حرية في العـالم الحتمي، وإذا أردنا إثبات الحرية إثباتًا متسقًا مع العلم ومـع العقل حتى ننفذ من طرفين كليهما مر: إما اللاحرية، وإمـا الانقسام على العلم والعقل وعلى النفس وعلى الواقع، فإنه لا خروج البتة من بين قرني هذا المعضل إلا بنفي أصـلهما ـ نفي الحتمية الكونية، بعبارة أخرى، لا حرية أنطولوجيـة إلا مع اللاحتمية شـريطة أن تكـون لاحتميـة أبسـتمولوجية وأنطولوجية في آن واحد، وليست لاحتمية أبستمولوجية فقط كتلك اللاحتمية الفرنسية.

ولكن، من أين وكيف نجيء بمثل هذه اللاحتميـة؟ إنـه الأمل المفقود مع العلم الحديث، والذي يتحـول إلـى واقـع أنطولوجي في العلم المعاصر. الحرية لا تأتي إتيانًا حقيقيـا، إلا حين يكـون الواقـع أنطولوجيـا لاحتميـا والعلـم بـه

أبستمولوجيا لاحتميا، فها هنا الحريـة الحقيقيـة والحـديث المشروع عنها، وعن كل أبعادها وإيجابياتها وعلى رأسـها المسئولية الخلقية والجدة والإبداع.

لقد انتهى الفصل السابق بنهاية القرن التاسع عشر. معنى هذا، أنه يمكننا الآن أن نحط الرحال في القرن العشرين حيث نجد الطريق إلى الحرية الأنطولوجية معينًا ممهدا. إنه التمهيد الذي تكفل به تمهيد الكتاب، أي المقدمة التي أوضحت كيـف انتقل العلم من الحتمية إلى اللاحتمية.

٢٥ ـ سنستضيف الآن وطبعا بمزيـد مـن الترحـاب والتفصيل، أهم فلاسفة الحرية في العالم اللاحتمي، وتفـرض طبائع الأمور، أنهم فلاسفة القرن العشرين، هذا القرن الآتي في نهاية المد العقلي حتى هذه اللحظة. فظفـر دون سـواه باللاحتمية الأنطولوجية المؤسسة عقلانيا ـ أساسـا راسـخًا مكينًا على لاحتمية أبستمولوجية. هذا حق، ولكن ثمة طبيعة أخرى للأمور لا تقل حقيقة، وهي أنه لا شيء ينبـت مـن فراغ والبحث عن الأصول التاريخية مهمة أساسية في كـل بحث فلسفي متكامل.

وهذه على أية حال، مهمة لن تصعب علينا إذ نجدها في صفاء بلوري مع، وفقط مع، أبيقور وبصورة معجزة، حتى أن أساسها اللاحتمي يبهر العلماء المعاصرين، والحرية فيها واقعة أنطولوجية أكيدة. ولم يلق أبيقور إلا الاستخفاف والاستهانة إن لم نقل الاحتقار، فقبع في زاوية مهملة من تاريخ الفلسفة وراحت الحرية في غياهب الليل الحتمي الطويل، والذي فصلنا الحديث عنه فيما سبق أيما تفصيل.

وبعد أبيقور نغادر الأصل التاريخي، لنقبل على إشراقة اللاحتمية في القرن العشرين، فيأتي أهم فلاسفة الحرية وليام جيمس المخضرم الذي عاش حياته في قلب مرحلة الانتقال من الحتمية إلى اللاحتمية العلمية إنه فيلسوف عظيم وعالم في نفس الوقت، أخلص للفلسفة إخلاصه للعلم وأبدع فيها وأسدى لها وأضاف إليها، حتى إنه بفضله قد أصبح ثمة أخيرا كيان مستقل ذو شخصية متميزة تماما ألا وهو الفلسفة الأمريكية لكل هذه العوالم أوليته عناية كبيرة.

وبتوديع وليم جيمس، نتوجه إلى قلب القرن العشرين إلى عصر اللاحتمية. ولما كان العلم هو صاحب الفضل في هذه اللاحتمية، ولما كنا علميين نبحث عن الحرية من المنظور

العلمي، ولما كنا قد أهملنا إلى حد ما ـ العلماء خصوصـا الفيزيائيين طوال حديثنا السالف عن الحرية وبعد أن تعاهدنا وتعاقدنا معهم في مقدمة البحث على أن يكـون لهـم حـق الحديث أو لا، ونحن لا نريد أن نفسخ العقد ولا أن نـنقض العهد، لهذه العوامل سأعرض لنظريتين فلسفيتين للحرية في العالم اللاحتمي همـا لعـالمين فيزيـائيين عظيمـين، ذوي اهتمامات فلسفية لا تقل عظمة إنهما آرثر أدنجتون وهـولي كومبتون. ثم نردف هذا بالنظرية العامة للحرية فـي العـالم اللاحتمي، غير الخاصة أو المقترنة بفيلسوف معـين إنهـا الاتجاه الفلسفي الموسـوم باسـم Libertarianism الـذي وضعت له ترجمة لم أجد أفضل منها هي: مذهب الحـريين، وقد تناولته بصورة واسعة بحيث لا يعـود مـذهبا أخلاقيـا فحسب، بل مجرد اتجاه يعبر عن الاعتراف بالحريـة فـي، وفقط في، العالم اللاحتمي، على أني أرى هذا مسلمة فلسفية أو أصلا من أصول التفكير الفلسفي بغير الاقتران بأي اتجاه.

٢٦ ـ الأبيقورية: ـ "تنحرف الذرة أيسر انحراف، لكي توجد الأجسام والكائنات الحية والمصادفة فلا تضيع إرادتنـا الحرة" (بلوتارخ) أبيقور Epicurus (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق. م)

أول فيلسوف في التاريخ حاول إدخال عنصر المصادفة الموضوعية في بنية الطبيعة، كيما يكسر الحتمية الفيزيقية والضرورة الكونية فيستطيع إثبات حرية الإنسان. فقد أدرك أولاً الأهمية القصوى لمقولة الحرية، وأنها واقعة معاشة جياشة في الصدور، وأن أي "مذهب في فلسفة الأخلاق لابد وأن يضع مصادرة حرية الإرادة كيما يصبح فعالاً [٢].

وأدرك ثانيا - أننا لكي نصون حرية الإرادة لابد وأن نقرها في صميم أساس العالم الفيزيقي [٣]. أدرك الارتباط اللازومي بين الحرية الإنسانية وبين اللاحتمية الأنطولوجية فاستطاع أن يحل الإشكال بفرض سماه الانحراف الذري. Atomic Swerve وأبيقور بهذا الفرض، صاحب الفلسفة الطبيعية الوحيدة في الفكر القديم التي استطاعت الوصول إلى اللاحتمية فحلت معضل الحرية. وقد سبق أن استضفنا إمام الذرية ديمقريطس في المقدمة إبان الحديث عن تاريخ الحتمية العلمية ورأينا مدى تمثيله المعجز لها، يبدو إذن أن الفلسفة الذرية الإغريقية بتمهيدها للعلم تحمل أكثر مما قد يبدو للوهلة الأولى، فتماما كما كان العلم الذري صاحب الفضل الأول في كسر الحتمية الفيزيقية التي ورثها عن العلم

النيوتوني وذرية دالتون، نجد أن الذرية الهلينسيثية - ذرية أبيقور هي صاحبة الفضل في كسر الحتمية الفيزيقية التي ورثتها عن ذرية ديمقريطس والفلسفة قبل السقراطية، فهل يمكن أن نعتبر مبدأ الانحراف الذي لأبيقور مناظرا لمبدأ اللاحتمية في الفيزياء المعاصرة؟ ولم لا؟ لقد كان هذا الأخير أصلاً من أجل النسق الفيزيائي أبستمولوجيا فأدى تحققه الموضوعي إلى صورة أنطولوجية تحل معضل الحرية، وقد كان، الأول هكذا إلى حد ما ولئن بدا لنا ساذجا فجا فلأنه في عصر فيه كانت الفيزياء بأسرها ساذجة وفجة.

وكما أشارت الدكتورة أميرة مطر، في صدر بحثها عن فكرة الطبيعة عن الإغريق، أننا إذا نظرنا إليهم بمنظار عصرنا كنا أحق، ولكن لو نظرنا إليه بمنظار عصرهم سنكون أعدل، وأردفت هذا بالدعاء "رباه اكتبني من العادلين" فلنكن عادلين وننظر إليهم بمنظار عصرهم.

والذي يهمنا الآن أن المشكلة المطروحة، وأيضا حلها، قد تراءت لأبيقور بوضوح ناصع، ولدرجة تمكنا من أن نعده رائدا لكل الفلاسفة المعاصرين المعنيين بهذا.

٢٧ ـ وقد يفاجأ البعض بتخويل مثل هذه الريادة لأبيقور، لأنه فيلسوف شاهت صورته في نظر العـوام حيـث نجـد الأبيقورية سبة ووصمة بالتسيب والانحلال، وذلك فقط بسبب من فعل الحاقدين الذين راموا الإساءة إليه، وعلـى رأسـهم تيمقريطس Timocrates الذي كان تلميذا لـه ثـم طـرده، فترك مدرسته حانقًا عليه، وأيضا الرواقيون، فلأنهم خصومه الفلسفيون فقد عملوا على تأكيد أن فلسـفة أبيقـور ضـعيفة فلسفيا ولاأخلاقيـة فشـاعت صـورة خاطئـة مؤداهـا أن الأبيقورية فلسفة سطحية ومريضة لأنها تدعو إلـى الإقبـال على اللذة وهي ليست هكذا.

وكل ما في الأمر أن أبيقور رفض قول أنتستيز الكلبـي: "إني أوثر أن أبتلى بالجنون على أن أشعر باللذة" [٣] ورفض دعوة الكلبية بوأد الذات وتعذيب النفس بالحرمان والتقشـف لذلك تلحق الأبيقورية عـادة بأتبـاع مناهضـة الكلبيـة أي قورنائية أريستبوس. والحق أن القورنائية هي التي لها فعـلاً هذا الشأن شأن الفلسفة السطحية المريضة التي تدعو للرثـاء لأن مفهوم الحياة عندهم تقاص في اللـذة الحسـية الوقتيـة،

ووظيفة الفلسفة تركزت في الدعوى إلـى الإقبـال الشـبقي عليها.

أما الأبيقورية فأبعد ما تكون عن هذا. إنها فلسفة مستنيرة متبصرة لم تر التمتع بطيب الحياة مستحقًا فـي حـد ذاتـه للعداء، بل فقط للتنظيم والمفاضلة فصحيح أن أبيقور قد أقـر باللذة الحسية لأن الإنسان كالحيوان من حيث إنـه بفطرتـه يتجنب الألم ويطلب اللذة، وإن استخدم عقله في هذا، وأنـه اعتبر كل لذة خيرا ما لم تقترن بألم، إلا أن أبيقـور تـوخى اللذة التي تدوم - أي دعا إلى الحيـاة السـعيدة، فـرأى أن يحرص على الإنسان على ألا تستعبده رغبة شخصية أو لذة فردية وأوجب أن يسيطر على شهواته ويتحكم في أهوائـه، وآثر اللذات الروحية والعقلية على لذات الحس. وزاد فرفـع الصداقة وحب البشر والتسامح فدعا إلـى حسـن معاملـة الرقيق، وأوصى بعتق جميع عبيده. وعلـم عبـده موسـى Mouse الفلسفة حتى برز فيها فأعتقه، وتسامحه النفسي هذا جعل العبيد ينضمون لمدرسته بل وحتـى الغـواني فـتمكن خصومه من التشهير به، بأنه يرافقهن.

لقد صور الحكيم الأبيقوري وهـو يتطلـع إلـى حالـة الأتراكسيا أو الخلو من الألم والسعادة المتصلة والطمأنينـة الدائمة، مستمدا إياها من باطن نفسه، ومسـتخفًا بـالظروف الخارجية حتى ولو كان فوق آلة التعذيب، وحريصـا علـى البشاشة والبساطة والاعتدال والتعفـف [٤]. والإقـلاع عـن اللذات الكمالية. فقد قسم اللـذات إلـى: مـا هـو طبيعـي وضروري كما الأكل والنوم، ومـا هـو طبيعـي ولـيس ضروري كاللذات الحسية ثم ما هو لا طبيعي ولا ضروري كالرغبة في مأكل معين أو ملبس معين وهذه ينبغي الزهـد فيها [٥]. والزهد أيضـا فـي المـال والصـيت والطمـوح والمنصب وكل ما من شأنه أن يجلـب الهمـوم، كـالزواج والمناصب السياسية [٦].

وعلى هذا النحو كانت دعوة أبيقور للإقبال على الحيـاة متبصرة ومعقولة بل وأميل إلى الزهد ثم إنه هو نفسه كـان رجلاً فاضلاً متعففًا بأتم ما في الكلمة من معانٍ فقد أخذ على نفسه بالزهد في المأكل والملبس ولم يتخذ زوجة. وكان يقنع بالخبز الجاف والماء، وكتب إلى صديق له يطلب قطعة جبن حتى يجد مأكلاً حسنًا حين يتوق إلى ذلك. غلبـة المـرض

طويلاً فاحتمله برباطة جأش وصبر. لهذا أقامت له مدينته عشرين تمثالاً من البرونز، وأكد ديوجين - المؤرخ الثقة لسير الفلاسفة القدامى - أن التهم التي وجهت له كاذبة [٧] وأنه بحق الفيلسوف المفترى عليه.

وليس ثمة إلا سبب موضوعي واحد لذلك التشهير الذي لحق به، هو إصراره على التخلص من الآلهة، وسلبها أية قدرة على توجيه العالم والحياة الإنسانية لذلك لقبه رجال الكنيسة منذ بلوتارخ وحتى لوثر - بلقب الفيلسوف الملحد بالمعنى الأتم [٨]. وساعدوا على إذكاء هذا التشهير طوال العصور الوسطى.

٢٨ - ولكن حتى في هذا لو تلمسنا طبيعة العصر وطبيعة الديانات وطبيعة الفلسفة في عهد أبيقور لتمكنا من ناحية، أن نلتمس العذر له، ومن الناحية الأخرى الدخول في جوهر ما يعنينا من فلسفته، وهو بالطبع ليس الدفاع عن شخصه، وإنما عن رؤيته المتكاملة للمشكلة القائمة بين الحتمية الكونية والحرية وعن التلازم القائم بين اللاحتمية والحرية.

فقد كان العصر الهلينستي عصرا هائجا مضطربا، تميـز بانعدام الأمن والعنف والقلق، فالتمس الناس الخـلاص فـي عبادة آلهة الحظ والبخت (التوخاو الفوتونا)، وأصبح الباعث على التفلسف الرغبة في الهرب من متاعب الحياة وشرورها لذلك أراد أبيقور نفي الآلة لما تثيره من مخاوف كمفاجـآت القدر وتوجس الحساب والعقاب ولكي لا توجد قوة تضـمر للإنسان شرا ولا خيرا فتثير قلقه.

ومن أجل هذا عمد أبيقور إلى تفسير الكون تفسيرا ماديـا محضا باستبعاد الآلهة، فتصبح "الطبيعة حرة تسير من تلقاء نفسها بلا سادة متحكمين وفي غير حاجة لمعونة الآلهة. [٩]. واستبعد أيضا الغائية والعلة الخارجية من كل شيء حتى من تفسير نشأة الحياة وتطور الكائنات الحية فرأى أنهـا نشـأت على الأرض بحيث بقي منها الأصلح واندثر غير الصـالح [٩]. إن الكون مادة خالصة. وكل شيء فيه مادي، لـه علـة مادية وأقر بأن المجموع الكلي للأشياء لا يـزداد بإضـافات جديدة وأن كم المادة لا ينقص بخسارة مطلقة فالشيء المنفرد لا يتحطم نهائيا بل ينحل إلى الذرات المكونة له، وهذه هـي الفكرة المعروفة حديثًا باسم مبدأ بقاء المادة [١١].

ولتشييد مثل هذه الفلسفة المادية، استفاد أبيقور من مادية الأيونيين، [١٢] وأخذ بذرية ديمقريطس القائلة إن الكون يتكون أساسا من عنصرين، الذرات والخلاء، وكل الموجودات الأخرى مركبة منهما فانتهى إلى أن الكون أزلي فلا يوجد شيء من العدم ولا ينتهي شيء إلى العدم، وأن هناك عددا لانهائيا من الأكوان تتكون وتفنى من عدد لانهائي من الذرات المتحركة في خلاء لانهائي [١٣]. وعلى الرغم من أن الذرات جميعها في حركة دائمة فإن مجموعها يبدو وكأنه يقف بلا حركة وهي تبدو لنا هكذا لأن الذرات تقع بعيدا عن مدى حواسنا [١٤]. وهي لهذا مجردة من كل الصفات الحسية من لون وحرارة أو برودة وأصوات أو روائح أو طعوم، على ذلك فما يبدو محسوسا هو في حقيقته لا يعدو أن يكون مكونًا من ذرات غير محسوسة [١٥] الخاصة الوحيدة التي ينسبها أبيقور إلى الذرات هي الثقل والوزن.

وإذا كان من المستحيل الشك في الوجود الحقيقي للروح Soul فينا وفي الآخرين فإن أبيقور لم يدع هذا يخل بماديته، فاستهل أبحاثه بتقرير أن الروح جسد، وافترض أنها مثلها مثل كل الموجودات الأخرى مركبة من الذرات والخلاء،

ووضع خطوطًا مادية للتفسـيرات السـيكولوجية وتفسـير الإحساس، وزاد شارحه لوكريتوس بتوضيح أن الروح تبعث الحركة في الأطراف وهذا لا يمكن أن يحدث بغير اتصال.

والاتصال يتضمن جسدا. والروح أيضا تعاني مع الجسد على كل هذا يجب أن تكون ذات طبيعة جسـدية، ووصـل أبيقور لذروة التفسير المادي باستنتاج أن الروح تفنـى مـع الجسد فإنها إن كانت مجرد مركب ذري فلابد وأنها كالجسد تماما تفنى، ولا يمكن أن يكون لها وجود من أي نوع بعـد الموت [١٦].

هكذا لم يصعب على الأبيقورية تفسير الروح أو الـنفس تفسيرا ماديا ولا هي ابتدعت بدعة في هذا. ذلك لأنـه ثمـة "فكرة خاطئة سادت الفكر القديم ولا تزال علاقة باللغة حتى اليوم. وهي النفْس هي النفَس (من التـنفس) فكانـت سـائر الكلمات القديمة التي أطلقت على النفْس تعني فـي أصـلها الهواء أو النفَس في اللغات السنسـكريتية والعربيـة، وفـي الإنجليزية الحديثة Expire تعني يزفر الهواء، وتعني أيضا يسلم الروح، ولما كان هذا النفَس هواء وكان الهواء مكونًـا من ذرات فإن النفس مكونة من ذرات [١٧].

على أن الفكرة الإغريقية عن الروح كانت واسعة وشاملة إنها تتضمن من ناحية عنصرا لاعقلانيـا هـو روح المبـدأ الحيوي الذي يهب الجسم الحياة وهو مكمن الانفعالات السلبية واللاعقلية التي تصنف مما تحت اسـم الإحساسـات ومـن الناحية الأخرى تتضمن مبدأ عقلانيـا هـو الـذهن مكمـن الحركات الفعالة للتفكير والإرادة ومعظم الفلاسفة قد فرقـوا بين هذين الجزأين، على الأول من الناحية النظرية، وأبيقـور بدوره قد فعل هذا بتوضيحه أن الروح منفعلة وفعالة بقدرتين تملكهما، هما التفكير والإرادة، وبالنسبة للتفكيـر قـد أثبـت أبيقور أنه حركة في الذهن تخلق صـورا جديـدة بواسـطة الربط والمقارنة بين الصـور السـابقة الموجـودة ومـادة الموضوع ـ Subject – Matter، موضوع التفكير مختلفة عن مادة موضوع الظن Opinion لأنه لا يعنـى بتفسـير معطيات الحس، بل عليه أن يخلق معطياته الخاصة. وللعقل الفعال وظائف أخرى غير التفكير، فهو موضوع لعواطـف الفرح والخوف والحب والكراهية وكلها تنشـأ عـن العقـل الكائن في الصدر، وتتميز هـذه العواطـف المركبـة عـن

العواطف السلبية المنفعلة – وهي اللذة والألم بأن هذه الأخيرة موضوع للحس الفوري والموضوعي [١٨].

– ولكن الأبيقورية تمسكت بما لم يره ديمقريطس، بأن الذرات تسقط بحركة أبدية عبر المكان اللامتناهي في حين أن ديمقريطس نفى الثقل عن الذرات، ولم يعين الذريون القدامى اتجاها لحركتها. فلم يروا في الوزن خاصية أساسية لها. الخاصية الأساسية هي فقط الحركة الأبدية، أما الوزن والشكل والحجم، فمجرد خصائص ثانوية. على أن الأبيقورية قد استنتجت أن الذرات ذات ثقل، وحركتها في خطوط مستقيمة متوازية من أعلى إلى أسفل" فنشأت معها مشكلة لم تنشأ في الذرية القديمة، وهي كيفية تفسير تلاقي الذرات لتتكون الأشياء [١٩].

هذا من ناحية ومن الناحية الأخرى نجد أن المادية الأيونية على العموم، والذرية الديمقريطية على أخص الخصوص قد أفضت إلى حتمية كونية لا سبيل إلى الخروج منها. وفي هذا يقول أبيقور "أن نتبع أساطير الآلهة، أفضل من أن نصبح عبيدا لقدر الفلاسفة الطبيعيين". [٢٠] لقد شعر بخطورة الحتمية الكونية على الحرية الإنسانية، والتي لم

يشعر بها ديمقريطس، حيث إنه - كما يقول سبريل بيلي - لا يترك في مجال الأخلاق آثارا تدل علـى أنـه قـد أدرك متضمنات نظريته الفيزيائية التـي تأخـذ بصـرامة العليـة والضرورة، من حيث إنها تؤدي على التوالي إلى الصـراع بين الحتمية وبين الإرادة [٢١].

فراح ديمقريطس بكل حتميته الصارمة ينادي في فلسـفته الأخلاقية بحرية الإرادة والفعل ومسئولية الفاعل فكأنه بهـذه الشيزوفرينيا يكمل تمثيله للفكر العلمي الحتمي بجملة مزايـاه ومآسيه.

هذا بينما حقق أبيقور، أو حرص على أن يحقق، التكامل والاتساق المفروض بين أرجاء النظرة الفلسفية، حين أراد أن يصون الحرية في عالم يبدو كنتيجة محتومة لقـوانين العلـة والمعلول. فجعل نظريته الفيزيائية ونظريته الأخلاقية وحـدة واحدة تفسر كل منهما الأخرى، وذلك بأن أرسى في أسـس العالم الفيزيقي عنصر التلقائية، والمصادفة، الذي يجـب أن نعتبره استثناء. بل رفضا للعلية الصارمة ولحتمية القـوانين الطبيعية.

٣٠ ـ وكان سبيله إلى هذا **مبـدأ الانحـراف الـذري**، انحراف الذرات وميلها عن مساراتها. إنه مبدأ يفسح المجال للحرية الإنسانية، وهو أصلاً يحل المشكلة الفيزيقية البحتـة، مشكلة التقاء الذرات.

أما عن المشكلة الفيزيقية، فإن الـذرات تنحـرف لكـي تتلاقى، ولولا هذا الانحراف الغير معين أو اللاحتمي لظلت الذرات إلى الأبد في خطوطها المستقيمة إلـى أسـفل عبـر المكان الفارغ، ولن تتجمع في أشياء، وبالتـالي مـا كانـت الطبيعة لتخلق أي شيء [٢٢] على هـذا فالحركـة الطليقـة للذرات والتي لم تتراء لديمقريطس، يحدث فيها انحـراف أو ميل. فطالما أنها تسقط إلى الخلاء فـي أوقـات لامحتمـة Undetermined فإنها تدفع قليلاً عن مسارها، مما يجعلها تغير اتجاهها. وهذا الميل أو التغيير فـي الاتجـاه يسـبب تصادما مع ذرات أخرى، فيتغير اتجاههـا لهـذا التصـادم. والمحصلة الفورية هي اضطراب حركة الذرات فـي كـل مكان، فينشأ عن هذا اتحادها في مركبات وتكـوين العـالم الفيزيقي المحسوس هكذا حل المبدأ المشكلة الفيزيائية. ولكن كيف حل مشكلة أو معضل الحرية؟؟

لقد حلها كالآتي: العقل مركّز في الصدر على شكل مجموع الذرات اللطيفة Fine atoms التي تُكونه. ومثلها تلك التي تنتشر خلال الجسم مكونة المبدأ الحيوي (نلاحظ الجمع بين مبدأي الروح الإغريقية).

(٢٣) ومجموع الذرات اللطيفة (الذهن) يوجهه الخيال إلى الحركة سواء أتى هذا التخيل من أشياء خارجية أو أثاره توقع في الذهن ذاته، ولنفترض أنني في هذه اللحظة قد أتت أمام ذهني صورة لنفسي سائرا فطالما أن ذرات الذهن نفسها قد أثيرت فسوف يتحرك المبدأ الحيوي وستتحرك ذرات الجسد بدورها وبالتالي أسير، ولكن قبل أن يحدث كل هذا ثمة عملية أخرى لابد وأن تحتل مكانها، إنها عملية الاختيار الإرادي الحر، فصورة السير في حد ذاتها لا تحرك الذرات حتى أسير فقد أقبلها وقد أرفضها فأقرر أن أسير أو لا أسير، فكيف نفسر عملية الاختيار الحر هذه بخطوط مادية بحتة؟ يجيب أبيقور عن طريق انحراف الذرات اللطيفة التي تُكون الذهن. والحركة العرضية اللاحتمية للذرات المفردة في الخلاء هي التركيب الواعي للذهن، والذي يترجم إلى فعل إرادي مقصود [٢٤].

ولنلاحظ أن الانحراف الذري حركـة تلقائيـة محـض ميكانيكية، يمكن أن تقوم بها أية ذرة في أي مكان، وفي أية لحظة. لذلك ففي مجموع Aggregate ذرات الروح يحدث الانحراف الذري ـ كنتيجة للإرادة الواعية. ولكن لم يفترض أبيقور أي وعي أو إرادة حرة في انحراف الذرة المنفـردة، ولو كان قد فعل لكان قد نقض الأسس المادية المذهبة نقضا بينًا لأنه كان سيقحم عنصرا فائقًا للطبيعة في حركة أبسـط أشكال المادة ولكنه لم يفترض حتى أي إحساس في الـذرة. وانحراف الذرات المنفردة ليس واعيا على الإطلاق أنه على وجه الدقة حرية ميكانيكية تناظر الحرية النفسـية لـلإرادة [(٢٥)]*.

ولسنا الآن بإزاء أية قوى خارجيـة، بـل فقـط صـميم الصورة الأنطولوجية التي رسمتها الفيزياء الأبيقورية للعالم، والتي حافظت على أبعاد فلسفته المادية، وحققت هدفها فـي نفي كل ما يثير المتاعب، ثم استطاعت إفساح المجال لحرية الإنسان. لقد حل أبيقور المشكلة الفيزيقية ومعضل الحريـة بتحطيم الحتمية عن طريق افتراض اللاتعين والمصادفة في

الانحراف غير المتوقع - أي عن طريق اللاحتمية، أفليس لنا الحق في أن نعده الرائد؟!

٣١ - وبعد أبيقور نجد تابعه الوفي الشاعر الروماني تيتوس لوكرينوس كاروس (٩٩ - ٥٥ ق. م) الذي وجد في فلسفة أبيقور اقتناعه العقلي التام، وطمأنينة نفسه المضناة بنوبات الجنون فتعهد بعرضها عرضا خلابا، ودافع عنها بحماس وكال لها وعلى خصومها الحجج والأسانيد. وذلك في قصيدة خالدة من الشعر اللاتيني العذب (ترجمتها الإنجليزية مذكورة في الهامش)، تعد المرجع الأول للمدرسة الأبيقورية وفي الآن نفسه تعطينا أكمل صورة يمكن أن يعطيها الفكر القديم بظروفه المعرفية الضيقة الضحلة لمبدأ اللاحتمية ولكيفية حله لمعضلة الحرية.

كانت اللاحتمية عند لوكريتوس أعمق من فرض الانحراف الذري، فقد رسم صورة أبيقورية للوجود تجعله تعدديا والعرضية صفة قائمة في صلبه وأحداثه. ومن ثم، فكل الأحداث في هذا الكون عرضية ولا ضرورة إلا للجسم والمكان - أو للذرة والخلاء، وهذه العرضية تستبعد الآلهة والشياطين والغائية عن العملية الطبيعية الحرة. فتؤكد طبيعة

الوجود ـ لأنها لاحتمية ـ الحرية الكائنة في الصدور، يقول لوكريتتوس: "لو كانت كل حركة دائما مرتبطة ارتباطًا داخليا بغيرها وكانت الحركة الجديدة تنشأ عن الحركة القديمة فـي نظام محتم، وكانت الذرات لا تنحرف أبدا لتنشأ عنها حركة جديدة تنفصم معها قيود القدر والسلسلة الأبدية للعلة والمعلول ـ فما هو إذن مصدر حرية الإرادة، التي تملكهـا الأحيـاء على هذه الأرض؟.

وإني لأعيد القول، ما هو مصدر قوة الإرادة المنتزعة من الأقدار والتي تجعلنا نخرج عن سبيل مقرر أو نتبع سبيلاً في مكان وزمان لامحتمين؟ لا ريب أنه في مثل هذه الأحـداث تصدر حركات الأطراف عن إرادة الفرد [٢٦].

على الإجمال عرف لوكريتوس كيـف يأتينـا بلاحتميـة فيزيائية وأنطولوجية ينحل معها، مأزق الحرية بيد أن كل ما قاله لوكريتوس أولاً وأخيـرا لا يعـدو أن يكـون الفلسـفة الأبيقورية وإن كانت متبلورة ومدعمة.

مرة أخرى أوليس لنا الحق في أن نعد أبيقور الرائد؟!

٣٢ ـ أحسب أن لنا هذا الحق على الرغم من النقد الوبيل الذي انهال من الأقدمين والمحـدثين علـى أبيقـور ومبـدأ الانحراف الذري.

فهذا جون بيرنت يندد بـالأبيقوريين بسـبب ضـحالتهم الفلسفية وافتقارهم للأصالة والسمة العلمية، مما جعلهـم لـم يتمكنوا من استغلال الإويرنية استغلالاً سليما. وأنهم لم يعنوا بدراسة الرجل الذي يدينون له بالكثير ـ أي ديمقـريطس ـ لأنهم كانوا نافرين من الدراسة الجادة من أي نوع وربما لـم يعتنوا حتى بنسخ كتاباته لأنها أعظم بينـة علـى الافتقـار للأصالة الذي يميز مذهبهم (٢٧).

ونعترض على هذا. أولا، لأن الافتقار إلى الأصالة وإلى السمة العلمية الحقيقية شامل لكل هذا العصر الهلينستي الذي اختفت فيه تماما الروح العلمية الخالصة والرغبة في طلـب الحقيقة لذاتها. فكيف نطالب أبيقور بالذات بالشذوذ عن روح العصر الذي أنجبه؟ ـ ولنتذكر دعاء أستاذتنا العذب، ربـاه اكتبني من العادلين، وماركس نفسه قد أخطأ حـين قـال ـ دفاعا عن أبيقور إنه حاول تنوير أذهـان معاصـريه، لأن المسائل الذهنية برمتها لم تكن مطروحة في هذا العصر ولم

تكن الفلسفة هادفة للوعي والتنوير، بل لمعاونة الإنسان على تحقيق السعادة السلبية وهذا ما هدف إليه أبيقور، وكرس لـه جهوده واستطاعه عن طريق معالجته الشاملة، لمـا أسـماه بحالة الأتراكسيا Ataraxia.

لا شك أن ديمقريطس ذو أصالة فكرية ونزعـة علميـة أرجح من أبيقور، ولا شك أيضا أن أبيقور من نواحٍ عديـدة كان مجبرا على تبسيط الصعوبات. ولكن هذا الحكم لا ينبغي تعميمه وإطلاقه فثمة تحفظات معينة. أهمهـا شـيزوفرونية ديمقريطس في مقابل نجاح أبيقور في تحقيق أبسـط بسـائط التفلسف - بغض النظر عن ظروف أي عصر - أي تكامل واتساق المذهب وبواسطة فرض الانحراف الـذري الـذي ابتدعه ابتداعا.

وقد انهال القدامى بالنقد على هذا الفرض. ولنتـذكر مـا أثبتته المقدمة من صعوبة بـل اسـتحالة اسـتقبال القـدامى للاحتمية. فقد سماه شيشرون "الاختراع الصبياني السـخيف" ورأوا فيه تخليا من أبيقور عن موقعه الذري، تخليـا غيـر محترم لأن هذه الحركة الطليقة للـذرات تعـارض قـوانين الطبيعة التي يقوم عليها مذهبه وخرق واضح لمبدئـه الأول:

لا شيء يخلق من لا شيء. ولقوانين العلة والمعلول، إذ أنـه يقر بقوة لا نستطيع أن نضع لها علة. أي أن هذا الانحراف مقحم على بنائه الفيزيائية بغير علة على وجه الإطـلاق [(٢٨)] أما إذا قلنا إن الذرات من طبيعتها أن تنحرف فكأننا وضعنا الطبيعة بدلاً من إله الآلة [(٢٩)]. Deux de machine الـذي يأتي فجأة ليفعل ما لا يستطيع سواه أن يفعلـه [(٣٠)]. فيحـل المشكلة في التراجيديا الإغريقية. ومعنى هذا أن ـ أبيقـور حاول أن يتخلص من الحتمية العلمية فأتانا بالجبرية!

فهل هذا صحيح؟ وهل حقًا أن انحراف الذرات وافتراض اللاحتمية مبدأ أقحمه أبيقور إقحاما؟ إن الإجابة علـى هـذا بالنفي. فلو عاودنا مراجعـة الصـفحات السـابقة لوجـدنا الانحراف الذري في صلب نظرية أبيقور الفيزيقيـة، وفـي الآن نفسه صلب حله لمعضلة الحرية، بحيث إنهما يـدوران معا وجودا وعدما، فكيف يكون مقحما؟ وكما يقول سـيريل بيلي: "أبدا لم يعتبر أبيقور مبدأ الانحـراف الـذري نقطـة ضعف، بل اعتبره ذا أهمية أساسية في مذهبه، ولـيس فـي الأمر أي جبرية أو ما يشبه إله الآلـة إذ يقـول الفيلسـوف الفرنسي جان ماري جويـو Jeau Marit Guyau (١٨٥٤

ـ ١٨٨٨) إن ذلك الانحراف الذري في الطبيعة اللاعضوية ـ والذي هو المصادفة والعرضية ـ يهتك الضرورة الحتمية الصارمة في العالم الحي واللاحي على الســواء، وبغيــر أن يعاود تقديم عنصر المعجزة الذي كــان هــم أبيقــور الأول إبعاده، لأن المعجزة تتضمن فعــل قــوى خارجيــة تعــوق القوانين الطبيعية وتغيرها [٣١].

فضلاً عن هذا يجب أن ننتبه إلى طبيعة العلــة وطبيعــة المصادفة عند أبيقور. فصحيح أنه مثل ديمقــريطس يجعــل مبدأ العلية والدوام Permanence نقطة البداية، فلا شــيء يخلق من العدم أو من اللاشيء ـ ولكنه خلافًا لـ ديمقريطس ـ ولننتبه إلى هذا ـ لا يجعل افتراض العلية فــي ســلطة المركز الذي يدعم بقية الفروض، بل يدعمه بحجة، ها هنــا نعالج المدرك والقابل للإدراك على حد سواء، فالمشكلة كلية ولا يمكن أن تعالج مباشرة بالحواس ولكن علينا أن نسأل ما إذا كانت الحواس تعطينا أية شارة لتدعيم مبدأ العلية أم أنهــا تناقضه. ويجد أبيقور هذه الإشارة في النشأة المنظمة للأشياء في العالم المدرك. فلا شيء يخلق من العدم لأنــه إذا أمكــن هذا لأمكن أن يخلق كل شيء بغير احتياج للبــذور [٣٢]. أي

الذرات، من شأن هذا أن يهدم مادية أبيقور الصارمة، علـى هذا نلاحظ أن العليـة تزحزحـت كثيـرا عـن هيلمانهـا الديمقريطي.

أما عن المصادفة، فقد اعتبرها أبيقور مجرد علـة غيـر معينة تحكم فقط أشياء معينة في العالم، وهي أشياء مشـتتة ومتباعدة عن بعضها [٣٣]. وهي بهذا تختلـف عـن تلقائيـة حركة الدوامة عند ديمقريطس من حيث إنها أصل كل شيء، لا تكون المصادفة مقحمة لحل مشكلة الحرية، بل مصـادرة أساسية لفلسفة آلت على نفسها أن تمزق جدران الحتمية.

يقول جان فال إن الكثيرين قد دأبوا على الإطاحة بنظرية أبيقور في الحرية، على أساس أن المصادفة حين يتم تحليلها أو يتحقق العلم الشامل بظروفها سوف تختفي ثم إنها ترجـع في النهاية كما أثبت أرسطو إلى عمل علـل آليـة - فقـط مجهولة [٣٤]. أي على أساس حيلة الحتميـين البائـدة فـي مواجهة كل مصادفة واحتمال ولاحتميـة بالتفسـير الـذات، بالإرجاع إلى جهل الذات عن إدراك العلل المحتمة.

وبهذا تتبلور حقيقة كل النقد السالف لأبيقور: إنه يدور في متاهات الحتمية، وعجز عن الخروج من بين قضبانها. التي

ترين على صدورهم وعقولهم، بينما استطاع أبيقور هذا منذ أكثر من ألفين من السنين، ولهذا فقط - أي لأنـه فيلسـوف اللاحتمية - استضفناه على الرحب والسـعة. ومـن غيـر المعقول أن نستمر في الدوران حول الحتمية بعد كل ما بذلناه في الفصول السابقة.

بالتحرر التام من وثن الحتميـة ننتهـي إلـى أن مبـدأ الانحراف الذري، صورة الأبيقورية، غير مقحم على فلسفته بل متسق معها واتسقت هي معه، فهو مصادرة أساسية لهـا، أما عن المبدأ في حد ذاته من حيث كونه بلا بينة أو برهـان مقنع، ففي الرد على هذا نسأل: لمـاذا نـدعي أن الـذرات تتحرك أصلاً وأن من طبيعتها تلك الدوامة التي قـال بهـا ديمقريطس؟ وبالطبع ليست ثمة ضرورة في تكـون حركـة الذرات مستقيمة ولا حتى ثمة براهين على هـذه الاسـتقامة والتي لم يعترض عليها أحد في حد ذاتها، فلماذا يعترضـون على الانحراف الذري؟ ولماذا لا يكون كالحركة نفسـها، أي مبررة بغير علة، وما الفارق بينه وبين قول الرواقيين مـثلاً إن كل الأشياء تتجه نحو المركز؟ وبالمناسبة، ولكريتوس ما فاته الدحض التام لأمثال هذه المبادئ المناقضـة لفيزيـائهم

[٣٥]. إنه فرض ناجح متسق لا يستحق كل هذا الهجوم، ما لم يكن هذا الهجوم نابعا من أن المبدأ يخل بالحتمية المقدسـة، أي ينادي باللاحتمية!!

وأخيرا، إذا كان شيشرون يراه اختراعا صـبيانيا، فـإن العلماء وفلاسفة العلم المعاصرين لهـم رأي منـاقض فقـد لاحظوا أنه، قبل روبرت براون بتسعة عشر قرنًـا كانـت صورة الحركة الجزيئية التي اكتشفها (الحركة البراونية) قـد رسمها من قبل خيال لوكريتـوس، فـي قصـيدته الخالـدة بالتفصيل [٣٦]. وهم يبدون دهشتهم من مدى حصافة فـرض الانحراف الذري. وكان أدنجتون قد أوضـح أن الكـون، لا يكون في حالة توازن ثابت من حيث إن أبسـط اضـطراب يحدثه فيه يؤدي إلى بدء حركة تتمدد وتفضي إلى التطـور الذي يدوم اثني عشر ألف مليون من السـنين، كمـا تقـول قوانين الفيزياء الفلكية. وبعد فترة التطور يصل الكون مـرة أخرى إلى حالة التوازن، ولكنه يكون ميتًا نظرا إلى التدهور الميكانيكي الحراري، وهذا معنـاه أن التـوازن ثابـت وأن الاضطرابات البسيطة لا تستطيع أن تؤدي إلى تغيـر هـام (الكوزموس اللاحتمي) ـ وكما يقول رايشنباخ، "الواقـع أن

هذه الصورة مشابهة إلى حد يدعو إلـى الدهشـة لنظريـة ديمقريطس [٣٧] وأبيقور في الذرات التي ظلت تتحرك بانتظام في الفضاء زمانًا لامتناهيا حتى حدث ـ اضـطراب بسـيط أدى عن طريق سلسلة من ردود الأفعال إلى تحويل الحركة المنتظمة إلى خليط مضطرب تطورت منه التركيبات المعقدة لعالمنا. ويبدو أن الفيزياء القائلة باللاتحدد تقبـل افتـراض أبيقور الذي يقول بحدوث اضطراب بسيط لا سبب له. وهو الافتراض الذي قوبل في كثير من الأحيان بهجوم من أنصار [٣٨] الحتمية الدقيقة [٣٩]. لم نغال إذن حين قلنـا إن فـرض الانحراف الذري ممهـد أو منـاظر للاحتميـة فـي العلـم المعاصر.

وطالما اعتمدنا من أبيقـور الأسـاس الأنطولـوجي أي اللاحتمية فإن معضل الحرية ينحل من تلقاء نفسه كما اتفقنـا وكما بينت نظرية أبيقور.

٣٣ ـ وليم جيمس: لأن المفكر الأمريكي وليم جـيمس William James (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) فيلسوف حق وفـي الآن نفسه عـالم مـتمكن بـالعلوم الطبيعيـة بالإنسـان ـ الفسيولوجيا، فإن نظرية الحرية جاءت معه لتمثل تقدما كبيرا

وانفراجا ملحوظًا للأزمة المستعصية [٤٠]. فقد ارتكزت على لاحتمية فلسفية أنطولوجية واثقة وعنيدة، ثم حتميـة علميـة مقلصة إلى الحد الأدنى الميثودولوجي الصـرف كمحـض فرض تنظيمي للوقائع بأضيق المعـاني المنهجيـة التـي لا ضرر منها ولا ضرر على المشكلة الأنطولوجيـة أو حتـى الأبستمولوجية. فاقتربت الحرية معه كثيـرا مـن الصـورة المنشودة دوما وبلا طائل. ولنتذكر فلاسفة الحرية الفرنسيين ـ أي جاءت متأصلة في بنية هذا الوجـود ومتسـقة معـه، ومكملة له.

البرجماتية هي منهاج جـيمس، فأمدتـه بمنهـاج إقامـة الدعوى بالحرية، وهو منهاج لتحسين هذا العـالم وتقلـيص نطاق الشرقية. والتعددية، الرافضة ـ جدا ـ للواحدية، هي هندسة بنائه الأنطولوجي اللاحتمي حتى الصميم والذي شمل العالم كله، فلا مجال لنفي الحرية، وتنغلق متاهات المطلـق والشيء في ذاته ولنومينا. وتغدو الحرية واقعة كائنـة فـي صميم العالم. أما التجريبية الراديكالية فهي التي أعطته مادة هذا البناء فوجد فيها مادة اللاحتمية والحرية.

هكذا كان جيمس في طليعة أنصار الحرية، وفي طليعـة أنصار اللاحتمية، بيد أن لاحتميته ما كانت ترقيعـا لإيمانـه بالحرية ولا كانت الحرية ترقيعا لإيمانـه باللاحتميـة، فقـد "كانت فلسفته دائما مجموعة وثيقة التركيب مـن المعتقـدات التي وفقت بينه وبين الحياة، والتي نادى ودعا إليهـا، كمـا يبشر صاحب الدعوى بسبيل الخلاص" (٤١). وسنلاحظ فيمـا يلي كيف تتكاتف وتتجادل جوانب فلسفته، لتأتي بهدفنا الأول ـ أي إثبات الحرية الأنطولوجية للإنسان ـ طالما أن العالم لاحتمي.

ثم الهدف الأبعد والمترتب على هذا، في القضـاء علـى ثنائيات الشيزوفرينيا التي أتت من استحالة إثبات الحرية في العالم الحتمي.

٣٤ ـ وقد كان لجـيمس أسـفاره العديـدة، وصـلاته الشخصية الحميمة ومراسلاته مع أقطاب الفكر في عصـره. ولكننا نجد شتاء ١٨٧٢ ـ ١٨٧٣ فصلاً هاما فـي حياتـه بسبب بدء حياته كمعلم وبدء تراسله مع شارل رينوفييه أعظم المؤثرين عليه بلا جدال، منه تعلم التعددية وكان ذروة مـا أخذه منه، بعد أن أتم قراءة الجزء الأول من محاولاته، هـو

ما سجله في مذكراته اليومية بتاريخ ٣٠ أبريل ١٨٧٠ "**أول عمل لي من أعمال الإرادة الحرة هو أني سأومن بـالإرادة الحرة**" [(٤٢)].

من الناحية الأخرى، استفاد جيمس من علاقته بتشـارلز ساندرز بيرس CH. S. Pierce (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) وهـو في طليعة فلاسفة العلم التقدميين المنشقين على عقيدة الحتمية العلمية انشقاقًا بائنًا. من منظور قضية الحتميـة واللاحتميـة العلمية يعد بيرس أعظم فيلسوف علم لأنه الوحيد الذي تفرد بالإقرار باللاحتمية العلمية ـ أبستمولوجيا، مـع الاعتـراف بصدق نظرية نيوتن، وبغير أن أو قبل أن يتسـلح بانهيـار الميكانيكا الكلاسيكية، لأنه لم يدرك زمانية نظرية الكـوانتم، وتبوءها السـيادة فـي الفتـرة: ١٩٢٥ ـ ١٩٢٧، ولأنـه بلاحتميته كان سباقًا لعصره، فإن معاصريه لم يهتمـوا بـه وكان الإهمال والغبن الذي لاقاه في حياته أمثولة.

وفي عام ١٨٩٢، جاهر بيرس بأن نظرية نيوتن حتى ولو كانت صادقة فإنها لا تعطينا أي مبرر للاعتقاد في الحتميـة الشاملة. لقد اعتقد مع كل فيزيائي عصره أن العـالم سـاعة مهيبة الانتظام، تسير وفقًا لقوانين نيوتن.

وبرغم هذا، رفض اعتباره هكـذا حتـى أدق تفاصـيله، فأشار إلى أننا لا نستطيع أن نعرف مثل تلك المعرفة التـي يدعيها الحتميون، ومن ثم استنتج بيرس أننا أحرار فـي أن نحدس وجود لاتعينٍ ما أو عدم اكتمال في هذه الساعة فليس العالم في نظر بيرس محكوما فقط بقوانين نيوتن الصـارمة لكنه أيضا محكوم في أحـايين معينـة بقـوانين المصـادفة والعشوائية واللانظام، وعضد بيرس هذا بالإشارة الصـائبة إلى أن كل الأجسام الفيزيائية خاضعة لحركـة الجزيئـات، المماثلة لحركة جزيئات الغاز. هكذا كان بيرس أول فيزيائي وأول فيلسوف يأتي بعد نيوتن ويجرؤ على أن يقر بعنصـر المصادفة واللاحتمية [٤٣].

ولكي تكتمل أنطولوجيـة اللاحتميـة أقـر بموضـوعية المصادفة مؤكدا أن استقلال الوقائع أساس طبيعي لها، فشـن حرب شعواء على تفسير الحتميين الذاتي لها، فقال إن اعتبار المصادفة نتيجة للجهل أكثر فلسفات المصادفة شيوعا لأنهـا أكثر ضحالة يقول: "إنني لست في حاجة إلى أن أضيع جهدا في أشد محاولات التحليل ضعفًا تلك التي تجعل المصـادفة تتألف من جهلنا. المصادفة إذن ليست اسما نخفي به جهلنـا

كما يقال، بل لها حقيقتها الموضوعية التي تقوم عليها كثيـر من النظريات العلمية مثـل النظريـة الحركيـة للغـازات ونظريات الاقتصاد السياسي، والتي لا تتعارض مـع قيـام الانتظام بل قد تساعد على قيامه [٤٤]. وفي النهاية جاء تحليله الفلسفي للمصادفة ليعد أرقى تصور للمصادفة الموضـوعية، قبل النتائج الأخيرة لنظرية الكم في القـرن العشـرين [٤٥]. فضلاً عن هذه اللاحتمية العلمية الأبستمولوجية والأنطولوجية معا نجد بيرس مؤسس الديانة الرسمية لجيمس أي البرجماتية [٤٦].

وأيضا أخذ جيمس من صديقه تشـونس رايـت التأويـل التالي للعلم: أن النظام المادي للطبيعة إذا أخذ ببساطة كمـا أصبح العلم يعرفه، لا يمكن حسبانه من حيث هو ـ كاشـف عن أي مقصد أحادي روحي متناغم كما تتصـور الحتميـة ولكن مجرد جو كوني ـ كما أسماه رايت ـ في حالة تفاعل موصول ترتيبا وتفككًا دون نهاية [٤٧].

على أن الفضل الأساسي في اهتداء جيمس للاحتميـة، لا يعود إلى أحد من هؤلاء أو من غيرهم، بقدر ما يعود إلـى ظروف موضوعية أعم وأشمل، فقد قدر لجيمس أن يحيا في

العصر الذي شهد تفاقم أزمات الحتمية العلمية فلم يصعب عليه نزع هيلمانها الطاغي وتقليم أظفارها، لقد كان الأمر اتجاها معاصرا يشترك فيه جيمس مع الآخرين جاء في كتابه "البرجماتية ١٩٠٧"، وأضاف إلى عنوانه "اسم جديد لمنهج قديم في التفكير"..

وكما يوضح الفيلسوف الأمريكي بيري، سبب هذه الإضافة أن جيمس لم يخترع هذه الطريقة، وأن جذورها ليس فقط يمكن اقتفاء أثرها إلى الماضي البعيد وإنما تمثل اتجاها معاصرا" يتضمن المنطق الحديث بتوكيده على الوظيفة الأدائية للأفكار، لتمييزها عن الوظيفة التمثيلية لها. ويتضمن مذاهب التطور والنسبية التاريخية التي تؤكد أهمية التغيير والمرونة والتكيف في المعرفة الإنسانية، وتشمل أيضا موضة الاحتمال [٤٨]، والفرض في الطريقة العلمية التي أصبحت طراز العصر"، وكلها أمور احتضنها منذ بدء حياته الفلسفية "وغني عن الشرح أن اللاحتمية العلمية أو بالأدق، الانشقاق على الحتمية العلمية، يمكن من وراء كل هذه القضايا، وفي صلبها.

ولكن لنلاحظ أننا حتى الآن، قبـل عـام ١٩٢٥، أي أن المجتمع العلمي لم يعتمد بعد مبدأ اللاحتمية، إنـه لا يـزال وافدا، مجرد إرهاص بما يحمله المستقبل، وكأنه بدعة، وأشد البدع ضلالة، ونظرا ـ لهذه الظروف التي لم تتوطـد بعـد للاحتمية العلمية، فإن جيمس لم يأخذها كمسلمة انتهينا إليها، بل كقضية فلسفية أفضل من معارضتها، وأصـوب ولكـن يكفينا أنه أتى في وقته واتخذها بحماس فلسفي منقطع النظير كاشفًا بهذا عن استباق للعصر، ومقدرة على استيعاب الأفكار الواردة واستشراف مستقبلها الخصـيب لـم يتـوجس مـن اللاحتمية خشية كما فعل كثيرون من معاصـريه ولا يـزال يفعل بعض من معاصرينا، بل آمن بـه، وبتـدخل عنصـر المصادفة في بنية العالم، ورأى (أن الاطراد نفسه لـيس إلا إحصائيا، وإذا كانت القوانين الصغرى تفترضه مقدما فـإن الطبيعة لا يمكن أن تكون مطردة إلا بصورة تقريبية جـدا) (٤٩).

ومن ثم فإنه رفض الحتمية، رفضا جذريا، وأخرج The Dilemma of determism "معضـل الحتميـة" ليوضـح تناقضاتها مع ذاتها ومع القضايا المتصلة بها، بل ومع طبيعة

الوجود، والطرق المغلقة أمامها، مثبتًا أن "بعض التركيبـات الفلسفية المعينة (المقصود الحتمية) نزوات شخصية تنم عـن الهوى، عبقة بالذوق الفردي في حين أن بعـض التركيبـات الأخرى، تلك التي تعمل بالعناصر المحسوسـة، وبـالتغير، باللاحتمية هي أكثر موضوعية، وأكثر تشبها بجبلة الطبيعـة نفسها [٥٠]. ذلك هو موقفه الفلسفي الصريح، ولكن كما ذكرنا ظروف عصره لم تكن تسمح له ـ بوصفه عالمـا مسـئولاً بالتسليم باللاحتمية العلمية كقاعدة للبحث العلمي. لذلك جـاء ليقول: "علم النفس على أية حال، من حيث إنـه يجـب وأن يكون علما لابد وأن يماثل أي علم آخـر فيسـلم بالحتميـة الكاملة في وقائعه، ثم يستخلص بعد هذا آثار الإرادة الحرة، وذلك ما سأفعله في هذا الكتاب، وليكن معلوما على أية حال، أن هذا الإجراء على الرغم من أنه حيلـة منهجيـة يبررهـا الاحتياج الذاتي لترتيب الوقائع في صورة بسيطة وعلمية، لا يحسم القول بطريقة أو بأخرى في الحقيقة النهائيـة لبحـث حرية الإرادة [٥١] إذن فلندع علم النفس يقر صـراحة بأنـه يمكن أن ينادي بالحتمية من أجل أغراضـه العلميـة، ولـن يستطيع أحد أن يجد خطأ في هذا الزعم، ولكـن إذا انقلـب

الأمر فيما بعد، بحيث تصبح هذه الدعوى فقط ذات أغراض نسبية ومن الممكن أن تواجهها دعاوى معارضة، فلابد وأن نعيد تقييم الموقف، وها هنا يصبح الفرض الحتمي محـض فرض منهجي مؤقت. فكل العلوم الخاصة تتناول معطيـات مليئة بالغموض والتناقض ولكن يمكن تجاوز هذه المثالب من زاوية أغراضها [٥٢]. وعلـى هـذا نتجـاوز عـن مثالـب وتناقضات الحتمية العلميـة، لأجـل الأغـراض المنهجيـة الخاصة بعلم النفس أو غيره من العلوم.

هكذا كان تقليص وليم جيمس لفـرض الحتميـة العلميـة نظريا إلى الحد الأدنى المنهجي.

٣٥ ـ وقد أردف هذا التقليص النظري بتقليص تطبيقـي لنجد الحرية معه نظرية وظاهرة، أو فكرة وواقعة أي كائنـة في هذا العالم الذي نحيا فيه، ونحاول فهمه بواسطة العلم فلا هي منفية (بإلا) ولا هي منفية خارج دائرة العلم والعالم.

وآية ذلك، أنه أتى في قلب العلم الذي تناوئـه الحتميـة، ووضع نظرياته التي تسير في ركابه وتدفعه إلى الأمام وفي الآن نفسه تفسح لحرية الإنسان المجال، ليس فحسـب، بـل تعيها وتفهمها. فإذا تذكرنا أن الحتمية السـيكولوجية أخطـر

ضروب الحتمية العلمية على حرية الإنسان لأنها المباشـرة فسنجد جيمس يطرح دراسة علمية سيكولوجية للحرية متمثلة في الإرادة وذلك في كتابه "مبادئ علم النفس" سـنة ١٨٩٠، حيث يعالج علم النفس كعلم طبيعي، هذا الكتاب من أمهـات الكتب ومن المعالم البارزة في تاريخ علـم الـنفس، بـرغم التطورات التي أحرزها بعده.

وكان جيمس قد سبق له أن نشر له عام ١٨٦٢ مجلدا من الدراسات التجريبيـة عـن إدراك الحـواس، وبـدأ يلقـي محاضرات علم الـنفس كعلـم طبيعـي بعـد أن تشـرب بالاتجاهات الحديثة في أوربا ثم تبعها بدراسات فسـيولوجية من لدنه، وأصبح واحدا من أوائل المعلمين الأمريكيين الذين اعترفوا بوجود علم النفس كعلم مستقل [٥٣]. وهنا أيضا تبدو براعته في مصارعة الحتمية العلميـة لأن علمـاء الـنفس الأوروبيين الذين استقى جيمس من كتاباتهم إلى أكبر حـد، كما يتجلى ذلك في الاستشهادات والمراجع المـذكورة فـي كتاب "مبادئ علم النفس" هم سبنسر وهلمهولتز وفُنت وبين، وجملتهم حتميون ينفون حرية الإنسـان "غيـر أن جـيمس استخدمهم وأفاد منهم ونبذهم في آن واحد [٥٤].

ثم أخرج ذلك الكتاب، الذي يقف على قمة المرحلة الثانية من تطور علم النفس، فقد كانت المرحلة الأولى مـن علـم النفس التي ارتبطت بهيوم وستوت ترد الحياة النفسـية إلـى انطباعات تتلاقى بالتداعي عن طريق قوانين الترابط فتصبح أفكارا، فكأن العقل قابلية لا فاعلية أو صفحة بيضاء كما قال لوك، لا حيلة له فيما يتلقاه إلا أن يسجله على صفحته تلـك. أما المرحلة السيكوفيزيقية التي يبلورها كتاب جيمس.

على هذا الأساس السيكوفيزيقي يرفض جـيمس فـرض النفس لأنه لا قيمة له، ويلحق به فرض العقل فلا يعود كيانًا أو جوهرا، بل أداة فعالة نشيطة مهمته هي مهمة أي عضـو آخر من أعضاء الكائن الحي وهي أن يكون أداة مواءمة بينه وبين بيئته، مواءمة تعين الكائن الحي على البقاء إنـه أداة لا تنفك تواجه الجديد من مواقف البيئة الخارجية وظروفها فترد عليها بما يحفظ لصاحبها حسن البقاء ودوامه، وبهذا التفسير يكون العقل مجرد كلمة نسمي بها نمطًا معينًا مـن السـلوك الحي النشط المفيد. وبهذا يزول الحاجز بينه وبين الجسم لأنه إذا كان العقل ضربا من السلوك فهذا السلوك هو نفسه الجسم السالك الفاعل المتصرف، وليس هناك آمر ومأمور أو حاكم

ومحكوم بل هنالك كائن عضوي واحد يسلك في بيئته علـى نحو معين. وإذا كان الأمر هكذا، فقد تحطمت الثنائية التـي شقت الإنسان ـ والكون بصفة عامة إلى جانبين عقل وجسم، أو نفس ومادة وهي التي سادت الفلسفة الحديثة [٥٥]. وسـار جيمس في هذا الطريق حتى توصل إلى واحدية محايدة [٥٦]. فنشر مقالاً بعنوان "هل الشعور موجود؟"، يقول فيه إن العالم مادة أولية واحدة إذا استخدمنا كلمة شعور فإنها تـدل علـى ضرب من الأداء لأعلى كيان مستقل قائم بذاته فهناك أفكـار تتصل ببعضها مكونة المعرفة، لكنها ليست من مادة تختلـف عن المادة التي تتكون منها الأشياء في عالم الطبيعة الماديـة [٥٧] بهذا وضع جيمس الأساس للنظرية المعاصرة التي تسمى بالواحدية المحايدة وهي النظرية التي تطورت تطورا عظيما بعده، خصوصا مع رسل، لتقضي على ثنائيات جمة، هكـذا أفضت اللاحتمية بجيمس إلى النتيجة الطبيعية لهـا أي قهـر الشيزوفرينيا.

وبعد هذا، يسهل على جيمس إرساء الوجـه الثـاني، أي الحرية، على أساس أن "العقل يمارس نشاطه مع معطيـات تجربتنا، فينتقي منها ويعدل فيها، ويختزل حسبما يتلاءم مـع

اختيارنا، ويتفق مع ما نؤثره ونرغب فيه [٥٨]. بهذا تصـبح الحرية ظاهرة تمثل موضوعا لدراسـة علميـة تجريبيـة، أجراها جيمس تحت مصطلح (الإرادة)، والإرادة هنا مثلهـا مثل النفس والعقل ليست ملكة مطوية في أعماق مجهولة ولا كائنة في عالم مفارق، بل هي إيجابية وفعالية، وعنصر مـن عناصر السلوك الإنساني تجعله متميزا بأنه حر مراد، فكانت دراسة جيمس للحرية أو الإرادة، هـي دراسـة الحركـات المتميزة عن ردود الأفعال الأوتوماتيكيـة الانعكاسـية بـأن الفاعل ينتويها قبل أن يفعلها مع تمام العلم المسبق بما سوف تصبح عليه [٥٩].

يجعل جيمس من الفعل المنعكس أنموذجا لكل فعـل. "ولا ريب أن ثمة اختلافًا جوهريا بين الحركات التي تصدر عـن النخاع وتلك التي تصدر عن المخ. ذلك أننا نستطيع أن نتنبأ تنبؤًا منتظما بالحركـات، حالمـا نعـرف طبيعـة المثيـر الخارجي، بينما تتنوع الحركات الصادرة عن المـخ تنوعـا يتعذر معه التنبؤ بصددها، لأنها تـرتبط بـذكريات الفـرد وأفكاره إلا أننا لو أسقطنا جدلاً هذا الاختلاف بـين هـذين النوعين من الحركات، لتبينا أن الميكانيزم فيهما واحد، فهما

بمثابة استجابة لإثارة تقع على الحواس من موضـوع فـي العالم الخارجي [٦٠]. فضلاً عن أن جيمس يطـرح دراسـة علمية مستفيضة عن الانتباه Attention كما لو كان محتمـا تماما بالظروف العصبية على أساس أن النظام العام للأشياء التي ننتبه إليها محدد بهذه الشروط أو الظروف، فليس ثمـة أي موضوع يمكن أن يستأثر بانتباهنا إلا بواسـطة الجهـاز العصبي.

وحتى الآن نجد أنفسنا بإزاء حتمية علمية تبـدو وكأنهـا سوف تنفي حرية الإنسان، وكأن جيمس وقـع فـي بـراثن الفرض المنهجي، لكنه يعود في النهايـة، ليوضـح أن كـم الانتباه الذي يستأثر به الموضوع بعد أن تجتذب انتباهنا عن طريق منافذ الجهاز العصبي - هذا الكم مبحث آخـر، فقـد يبذل العقل مجهودا أكبر أو أقل حسبما يختار، وإذا لم يكـن هذا الشعور خداعا، وكان جهدنا قوة روحية لامحتمـة فإنـه يشارك الظروف الدماغية في الوصول إلى النتيجة، والحـق أن هذا الجهد الإرادي يمكن أن يكون قوة أصـلية، ولـيس مجرد معلول، يمكن أن يكون لامحتما في مقداره.

وعلى الرغم من أنه لن يقدم فكرة جديدة، فإنه قد يعمق أو يطيل من أمد الوعي بموضوع الانتباه على هذا قد يقتصـر دوره على إضافة ثانية قد تكون حاسمة وعليها يتوقف الفارق بين عقلية أو بين شخصية وشخصية، وكانت دراسة جـيمس العلمية لسيكولوجية الإرادة، توضح أن مجمل دراما الحيـاة الإرادية يتوقف على كم الانتباه الأقل قليلاً أو أكثـر قلـيلاً، الذي قد تتلقاه الأفكار الدافعة المتنافسـة (٦١). وهكـذا نعـي الإرادة الحرة بغير أن يصارعها أو يصرعها الفرض الحتمي المنهجي.

وأول نقطة يجب أن نفهمها في سيكولوجية الإرادة هو أن الحركات الإرادية وظائف ثانوية لا أولية للأعضـاء، أمـا الحركات الانعكاسية والغريزية والعاطفية، فكلها مهام أولية، وأول المتطلبات القبلية للحياة الإرادية إنما هو مدى الأفكـار عن الحركات المختلفة التي هي ممكنة تخلفها فـي الـذاكرة خبرات عن أداءاتها الإرادية، وهذه الأفكار على نوعين فقط، إما مقيمة في موضوعها وإما بعيدة عنـه (٦٢). ولا تحتـاج الأفعال الإرادية لأي شيء آخر، سوى هذا المدد.

وإذا حللنا الميكانيزم العصبي للفعل الإرادي فسنجد بفضل مبدأ الاقتصاد في الوعي، أن الشحنة الدافعة لـه يجـب أن تكون خلوا من الإحساس لأنه تُؤدى الحركـة بدقـة تامـة، فيكفيها أن تطبع فورا رمزها CUE العقلي الخاص بها، وأن يكون هذا الرمز غير قادر على إثارة أية حركة أخرى [٦٣]. وهنا نلاحظ التطابق بين القرار الحر والفعل الحر.

يرى جيمس أن الإنسان يتخذ قرارا حرا بعد فعـل مـن أفعال التعمد الإرادي ويحدد خمسة أنماط أساسية للقرار: ـ

أولا: النمط العقلي: حين تكون حجج في صالح أو ضـد فعل متاح، قد استقرت في العقل بطريقـة تدريجيـة وغيـر محسوسة تقريبا، لتنتهي بأن تخلف وراءها توازنًا واضحا في صالح أحد البدائل، وهو بديل سوف يتخذ بغير جهد أو قسر، وقد يبدو أن القرار هنا نابع من طبائع الأشـياء، ولا يـدين بشيء إلى إرادتنا، بيد أننا نملك على أية حال، إحساسا تامـا بأننا أحرار، من حيث إننا خلو من أي إحساس بالقهر.

في النمطين التاليين: لا يبدو سبب يحدد أيا من الفعلـين، كليهما يبدو جيدا، فيضنينا إحساس بالتردد وعدم الحسم حتى نشعر بأن القرار السيئ أفضل من عـدم اتخـاذ أي قـرار،

وتحت هذه الشروط قد تنشأ ظروف عارضة تقلب هذا التوازن في اتجاه أحد البديلين، وفي النمط الثاني يكون القرار نابعا من هذه الظروف العارضة، أما في **النمط الثالث،** فإن تحديد القرار أيضا أمر عارض، بيد أنه يأتي من الداخل لا من الخارج – من الجهاز العصبي نفسه، الذي يندفع إلى أحد البديلين.

في النمط الرابع أيضا ينهي العقل فعل التعمد فجأة، كما حدث في النمط السابق. وهو يأتي حين ينتقل من أحد البديلين إلى الآخر، على إثر تجربة خارجية أو تغير داخلي لا يمكن تفسيره، **وفي النمط الخامس،** نشعر بأن الدليل غائب تماما أو حاضر تماما وفي أي اختيار نشعر بالحرية الكاملة [٦٤]، هذه الحالة تناظر ما أسماه الفلاسفة بحرية استواء الطرفين.

ونخلص مع جيمس، إلى أن الإرادة علاقة بين العقل وأفكاره، وأن الجهد الإرادي جهد للانتباه ويبدو دور الإرادة الحرة فيه أساسا بتحديد كم الانتباه، وأكد جيمس أن "كم الانتباه هو الظاهرة الأساسية للإرادة" [٦٥].

ولكن جيمس كان يدرك جيدا أن مشكلة الحرية أوسع كثيرا من أن يحيط بها علم النفس [٦٦]، وأعمق كثيرا من

مجرد كم الانتباه، وإلا كان جيمس لم يزد شيئًا على القـديس توما الإكويني، الذي انتهى إلى القول "بأن حريتنا تنحصر في سيطرتنا على أحكامنا، وسيطرتنا على أحكامنا تنحصر فـي سيطرتنا علـى انتباهنـا [٦٧]. والحـق أن هـذه المعالجـة السيكولوجية، لم تكن إلا ركنًا في رحاب نظرية الحرية التي تخلقت واكتملت قبل الشروع في هذه الدراسة.

٣٦ ـ على هذا لابد أن يأتينا الفيلسوف منه ليكمل جهـد العالم، فتكتمل معالجة الحرية في العالم اللاحتمـي، وكـان طريق جيمس لإنجاز هذا، يتلخص في مناهضـة الواحديـة باعتبارها صورة الحتمية النافية للحرية والجدة والانتصـار للتعددية باعتبارها صورة اللاحتمية المثبتة للحرية والجدة.

إذا كانت الظـاهرة الأساسـية لـلإرادة مـن الناحيـة السيكولوجية هي كم الانتباه، Attention amount of، فإن الظاهرة الأساسية لها من الناحية الفلسفية هي الجدة والإبداع والفعل المبتكر (فقرة ١٢)، وجيمس هنـا يـذكرنا بصـديقه هنري بيرجسون الذي عني كثيرا بارتباط الحريـة بفكـرة الخلق والإبداع، ولكن لأن بيرجسون وقع في براثن الحتمية فأصيب بالانفصام فإنه جعل الحرية برفقة الجـدة والإبـداع

كائنة في الديمومة، كمتميزة عن العالم الحتمي العلمي القـائم في الزمان، أما جيمس فلأنه لاحتمي والحرية معـه ليسـت منفية، فإنه مثلما أقام الحرية في هذا العالم فقد أقام فيه أيضا الجدة والإبداع.

يقول جيمس "إحساسنا بالحرية يفترض أن بعض الأشياء على الأقل تتقرر هنا والآن وأن اللحظة الجارية قد تنطـوي على بعض تحديد، وقد تكون نقطة بدء طريفـة للأحـداث، وليس فحسب مجرد ناقلة بالدفعة من مصدر ما، فنحن نتخيل في بعض الظروف أن المستقبل قد يكون منطويا في الماضي ولكنه قد يكون في الواقع منضافًا إليه على هـذا النحـو أو ذاك، والواحدية تخرج مـن نطاقهـا كـل هـذا التصـور للإمكانيات، وتضطر إلى القول بـأن المسـتقبل والماضـي مرتبطان فلا يمكن أن يكون ثمة ابتكار حقيقي في أي مكـان (٦٨). إن الابتكار لا ينفصل عن الحرية التي تستلزم عالمـا لاحتميا. والحتمية = الواحدية = استحالة الجدة والابتكـار = نفي الحرية.

اللاحتمية = التعددية = إمكانية الجدة والابتكار = إثبـات الحرية، وكما أوضحت تحليلاتنا السابقة، فـإن هـذا حكـم

موضوعي عام، يصدق من أية نظرة فلسفية معقولة سـواء أكانت جيمسية أم لاجيمسية، غير أن جيمس على رأس مـن أدركوا هذا بوضوح ناصـع، وأن النـزاع بـين التعدديـة والواحدية أعنف مأزق الفلسفة كلها بالرغم من أنه لم يتضح بتميز إلا في أيامنا هذه (٦٩). حيث بدأ النزاع بـين الحتميـة واللاحتمية. ولما كان جيمس رافضا للحتمية مثبتًا للاحتمية، كان رافضا للواحدية مثبتًا للتعددية، وأصل كل هـذا إثبـات الحرية عن طريق إثبات لاحتمية أنطولوجية.

فلم يخص جيمس قضـية بجـام غضـبه، مثلمـا فعـل بالواحدية، من حيث كونها فلسفة حتمية تزعم أن العالم محكم التماسك "يجب أن يكون وحدة متينة، يحدد الكل كل عضـو في على ما هو عليه، وأقل بادرة من بوادر الاستقلال تقضي عليه فورا" (٧٠). "إنها تسعى إلى نظرة محيطة بجميع الأشياء وإلى نظام مغلق على الأجناس، يتحكم سلفًا في فكرة إمكـان ابتكار جوهري" (٧١). ويستأثر جيمس الحتمية العلمية بالذات، التي هي علّية، بجريرة نفي الجدة والإبداع، بقولـه "إن كـل لحظة من لحظات العالم يجب أن تحتوي على جميـع علـل المعلولات التي تشملها اللحظة التالية ولكن إذا كانت القاعدة

تؤيد أن كل ما في المعلول يجب أن يكون أولاً على نحو ما في العلة يترتب على ذلك أن اللحظـة التاليـة لا يمكـن أن تحوي شيئًا طريفًا على الحقيقة وأن الابتكار الذي يبدو منبثًا في حياتنا انبثاثًا لا ينقطع، لابد وأن يكـون وهمـا معـزوا لضحالة وجهة النظر [٧٢]. فيوضح تهافت الحتميـة العلميـة بقوله: "على ذلك فالمرحلة الأخيرة للمنهج العلمي هـي فـي قاع المبدأ الإسكولاستيكي: (العلة تسـاوي المعلـول)، وقـد وضع في بؤرة أدق، وصور تصويرا محسوسا، هذا المبـدأ واحدي تماما في أهدافه وإذا استخدم تفصيلاً فإنـه سـيحول العالم الواعي إلى عملية من الهوية الأبدية، ندرك مظاهرهـا إدراكًا حسيا، تحدث كنوع من الإنتاج بالتبع، لا تعلق عليـه أهمية ما. وفي أية حال ليس ثمة نمـو واقعـي ولا ابتكـار حقيقي يدخل في الحياة" [٧٣].

وبعد هذا الهجوم الساحق الماحق، يأتي جـيمس بهـدوء أكثر، ليأخذ المآخذ التالية على الواحدية: ـ

١- لا تفسر وعينا المتناهي، فهي ترى أن الذهن يعرف كل شيء بفعل واحد من أفعـال المعرفـة بجانـب

معرفته لكل شيء آخر، وفي حين أن الأذهان متناهية تعرف أشياء دون الأخرى.

٢- تخلق مشكلة الشر، فالشر في نظر التعددية يمثل فقط مشكلة عملية يمكن منها، أما مع الواحدية فقد دخل في ذات الهوية مع الكون.

٣- تناقض طابع الحقيقة الواقعية، كما تُدرك في التجربة، فالتغير والابتكار في عالمنا وفي التاريخ عنصران جوهريان.

٤- إنها قدرية، فالإمكانية المتميزة عن الضرورة من جهة وعن الاستحالة من جهة أخرى تبدو معها مجرد وهم [٧٤].

ويمكن ملاحظة أن المأخذ الأول أبستمولوجي، والثاني أخلاقي برجماتي، والثالث أنطولوجي أما الرابع فيضم الوجوه الثلاثة معا، وهذه الوجوه بدورها تضم وجوه الحتمية النافية للحرية.

وعلى أساس نفي الواحدية، يأخذ جيمس بتعددية مفضية إلى لاحتمية حقيقية - لاحتمية أنطولوجية فأخرج كتاب "عالم متكثر Plauralistic world" حيث نجد العالم كله يتألف من

عدد لا حصر له من الموجودات الفردية وكـل مـن هـذه الموجودات له وجوده الواقعي المستقل، ولكن كلاً منها أيضا له صلاته بغيره، ومن هنا تستقيم شبكة من الأفراد، ثناياهـا العلاقات والارتباطات، على هذا، فوحدة العالم ليست أمـرا مكتملاً منذ البداية وإنما هي عملية متصلة تنحو نحو التوحيد، وتنمو شيئًا فشيئًا [٧٥]. إن العالم التعددي عالم مرن لدن، لأنه لاحتمي، عالم بأبواب ونوافذ مفتوحـة، وبإمكانيـة لا تقبـل الضبط من قبل، بل يأتي بابتكار جديد، بفعل حـر والإرادة الحرة لا تعني إلا الابتكار الحقيقي، على ذلك فالتعددية تتقبل فكرة الإرادة الحرة [٧٦]. وكما يقول جيمس كوننا أنفسنا قـد نكون أصحاب ابتكار عبقري جديد ومبتكر، فهذه هي قضية مذهب حرية الإرادة [٧٧].

ليست التعددية إلا تمثيلاً عينيًا للعالم اللاحتمي، وكلتاهما - التعددية واللاحتمية أسـس أنطولوجيـة لا تعنـي علـى المستوى الإنساني إلا الحرية، إمكانية الاختيار بـين بـدائل لذلك سنضع الحرية مع اللاحتمية مع التعدديـة فـي بوتقـة واحدة، لنجدها عند جيمس ترتكز على أساسين:

أولا: التجريبية الراديكالية، وانعدام تعاطفه مع المثالية.

ثانيا: مذهبه البرجماتي.

فالتجريبية الراديكالية: ترى أن الحقيقة لا يمكن أن تكون محددة على ذلك الوضع الحتمي في سياج تصـوري وتنبـذ ادعاء نظرة شاملة [٧٨]. فهي تنتقل من الأجزاء علـى أنهـا أساسية في نظام الوجود وفي نظام المعرفة (أي أنطولوجيـا وأبستمولوجيا بمصطلحاتنا)، والأجزاء في التجربة الإنسانية هي المدركات الحسـية، تتحـول إلـى كليـات بإضـافاتنا التصورية، والمدركات الفردية تتغير دون ـ انقطـاع، ولا تعود أبدا إلى ما كانت عليه تماما، ويحمل هذا إلى تجربتنـا عنصرا من الابتكار الملموس والطبيعة كلها معطاة في تيار الإدراك الحسي، بيد أن التيار وإن كان مستمرا من تالٍ إلـى تالٍ فإن أجزاءه غير المتجاورة، تفصلها أجزاء تتداخل بينها.

ومثل هذا الانفصال يبدو في حالات متنوعة عاملاً علـى التفرقة الإيجابية [٧٩]. هذا الاسـتقلال النسـبي للأحـداث لا تتيحه إلا اللاحتمية فقط أما الحتمية الواحدية "فلا تجيـز أن تكون هناك موجودات فردية منعزلة ما دام وجود كل موجود مرهونًا بما بينه وبين الموجودات الأخرى من علاقات.

وبدون ذلك لا يستقيم له كيان. وهنا نتبين هـول الفـارق بين التصورين، ففي عالم الواحدية يسـبق الكـل الأجـزاء ويتسلط عليها ويتحكم فيها، ليحفظ لها جميعا نظاما مكـتملاً محددا منضبطًا، فهنا عالم ترتبط أجزاؤه ارتباطًا وثيقًا، ولكل جزء عمله المحدد ومهمته المرسومة ـ فـلا مجـال إذن ـ للحرية أو الاختيار بين بدائل، أما في عالم التعـدد، فعلـى العكس من هذا تسبق الأجزاء، والكل في نمو متصل واكتمال مطرد ولم يتم بعد، نموه مرهون بانضياف أجزاء إليـه [٨٠]. وفي هذا الانضياف تتجلى الحرية الإنسانية.

إن التجريبية الراديكالية، مثلما أقامت التعددية، تقيم أيضا بقية قرائنها من لاحتمية وحرية بما تتضمنه مـن مسـئولية وجدة وابتكار، فيؤكد جيمس أن التجربة تظهر لنا أن الـدور المنوط بالإنسان في الحياة لا يمكن أن يكـون دور مشـاهد سلبي لا يملك أن يفعل شيئًا، وإنمـا دوره الأول أن يثبـت وجوده ويعز كيانه في عالم معقد متشابك تصطرع فيه قوى متعددة متباينة، وعلى الإنسان. أن يجاهد ليفرض مثله العليا على هذا العالم، وفي وسعه أن يختار فيؤثر الخير وينبذ الشر [٨١]. والتجريبية الراديكالية تشهد أيضا بأن الحقيقة لا وجود

لها في العقل، وإنما هي قائمة في التجربـة الحيـة، وفـي الحاضر الماثل، وفي ذلك الميدان الذي أمارس فيه نشـاطي، فأقبل وأرفض وأعارض وأوافق، وأتردد وأقـرر وأغـامر وأضيف جهودي إلى تاريخ العالم. وفي كل لحظـة يتقـرر واحد من الإمكانيات العديدة التي تعرض لي ويتم لي تحقيقه، فيتحقق شيء جديد في العالم. وهذه هي النقطة التي ينحنـي عندها خط الأحداث المستقبلة، ويتجه اتجاها معينًا دون آخر، هذه اللحظات التي يتبدى الاختيار واضحا ليسـت حـالات استثنائية ولا نادرة تطرأ على مجرى الأشياء بل هـي فـي صميمها تطبيق لقاعدة عامة، هي قاعدة العالم وقاعدة الحياة. ففي كل زمان ومكان اختيار [(٨٢)]. وبهذا لا تجعل التجريبيـة الراديكالية الحرية مرهونة بلحظة شـاذة غريبـة، أو عـالم مفارق، بل تجعلها في صميم بنية العـالم مـن حيـث هـو لاحتمي، فتمهد للقضاء المبرم على الشيزوفرينيا، والذي وطّد له جيمس بمعالجته لسيكولوجيا الإنسان - إنسان يملك إرادة تحدد كم الانتباه، الحرية ليست كائنة، أو بالأحرى منفية إلى نومينا أورح مطلق وأنا متعالٍ بل هي كائنة في نفـس هـذا العالم الذي نحيا فيه، ويمر بخبرتنا تعدديا لاحتميا - أي غير

مصبوب في قالب نهائي بل يحمل مستقبله أكثر من إمكانية، وفي تعيين وتحقيق إحداها فعل حـر، ذو جـدة وموضـع للمساءلة.

أما من الناحية البرجماتية: فثمة ارتباط بـين ميتافيزيقـا كون تعددية، وبين البرجماتية التي سبقتها إلى ذهن جـيمس فأولاً: الأولى تطبيق للثانية، فالمنهج البرجمـاتي والمعيـار البرجماتي للحقيقة يطبقان مرارا وتكرارا على البرهنة على التعددية وعلى الواحدية، وثانيا: الثانية تطبيق للأولى بمعنى أن التفسير البرجماتي للمعرفة يهيئ حالة خاصة للميتافيزيقا التعددية [٨٣].

ثم إن التعددية ترتبط ارتباطًا متينًا بالأشياء كما هي فـي تنوعا واختلافها، وتلتحم بالصراع المحتوم في ميدان الحياة، فكل فرد منا في هذا الخضم البرجماتي ينبغي أن يواجه العالم ويتصدى للحياة، فيؤدي دوره ويختـار مصـيره [٨٤]. وإذا تساءلنا لماذا، أو بتعبير برجمـاتي أدق: مـا فائـدة التعـدد واللاحتمية وحرية الإرادة الإنسانية؟ لكانت إجابـة جـيمس: لكي نقهر الشر. نزعة جيمس العملية والعلميـة التجريبيـة والواقعية الجديدة، تفرض عليه الاعتـراف بحقيقـة الشـر

وواقعيته وبجدوى الجهود الإنسانية المبذولة لقهره أو تقليصه إلى أضيق نطاق ممكن، من أجل حياة أسعد، عارض جيمس بشدة الطلاق الأفلاطوني للخير من حيز الوجود، وأصر على أن المثل الأعلى والواقـع مطـردان مسـتمران باتصـال ديناميكي، إلا أن جيمس لم يكن أقل معارضة مـن سـانتيانا لأي اختزال للمثالي إلى الواقعي، المثل الأعلى شكل مفضل للحياة شيء يتحول إلى واقع عن طريق طاقـة الإرادة [٨٥].

وها هنا نتبين جدوى الحرية، وأفضلية عالمهـا اللاحتمـي التعددي، إنه سيظل دائما في دور التشكيل والتقويم بينما عالم الواحدية ثابت لا يتغير، يعتقد جيمس أن هذا العالم إذا خـلا من الشرور واستجاب لجميع مطالبنـا، لمـا كـان لنـا (أو بالأصح لما كان ثمة فائدة برجماتية) من أن نعترض على أن يكون موضوع ضرورة - مطلقة غاية الإطلاق، ولما كـان لنا الحق في الحرية، فغاية ما نصبو إليه في عالم اجتمعت له كمالات إلهية هو أن نتأمل وحدته في سموها ونعمـل علـى صونها، كما يفعل الحتميون، ولكن الأمر يختلف فـي هـذا العالم الذي نمارس فيه فعلاً تجربة الحياة ويحاول العقل فهمه فمن الأكيد أنه في حاجة إلى الإصلاح والتعـديل - تنفيهـا

الحتمية ـ أما جيمس فيعلن بلاحتميته أن العـالم يمكـن أن يكون أفضل وهذا الإمكان ليس تصوريا فحسب، بل هو واع وعملي ويتضمن هذا الإمكان واقعتين: أولا: نحن متـأهبون بما اجتمع لنا من مثل عليا وما تحمله الحرية من مسـئولية بإزائها للنضال من أجل تحقيقها، ويقتضي منا هذا أن نتدخل تدخلاً فعالاً في مصير العالم.

ثانيا: هذا العالم ليس كتلة صارمة، وإنما هو جماع مـن عناصر مستقلة، بحيث يمنعنا من أن نعزل جانبا ما يتراءى لنا شرا [٨٦]. وكان هذا الدفاع البرجماتي وراء قول جـيمس أن اللاحتمية ـ بتعدداتها هي الوسيلة الوحيدة لتحطـيم هـذا الكون إلى أجزاء خيرة وأجزاء شـريرة تمهيـدا لمناصـرة الأولى ضد الثانية.

وأخيرا، بقيت ملاحظة أن جيمس أحاط تماما بهذا التبرير البرجماتي لقضيتنا، أي قهر الشر فلم يفته وجههـا المقابـل للحتمية الفيزيقية ـ أي الوجه الثيولوجي، فمن المعروف أن الشر والإله الشامل ينجم عنهما معضل: "فلو كان هناك مثل هذا الإله الشامل للزم أن يكون مسئولاً عن كـل مـا يقـع، والشر بعض ما يقع فإما أن نقول إن ا عندئذ مسئول عنـه

أو أنه عاجز عن درئه، جيمس يفضل البديل الثاني والعجـز هنا معناه أن ا   لا يشمل كل شيء في الوجود، بل هناك إلى جانبه سائر العقول والإرادات وهي أدنى منه وأصغر غيـر أنها موجودة ومسئولة عما تصنع [٨٧]، وبهذا لا يجعل جيمس من وجود ا   دحضا للحرية.

وبالتالي ليس وجوده تعالى دحضا لجدوى الكفاح من أجل قهر الشر. على هذا النحو تتوطد الحرية الأنطولوجية تمامـا وخصوصا من حيث هي وسيلة لتحسين العالم Mellorism [٨٨]. لذلك قلنا في البداية، إن الحرية معه مكملة لهذا العالم.

وقد نرفض التبرير البرجماتي، بل والمـنهج البرجمـاتي بأسره، لأنه يفشل في تحقيق أبسط مهام منهج التفكيـر، أي إقناع العقل، ليتصرف على أساس هذا الاقتناع، وليس العكس كما تدعي البرجماتية بدائريـة غريبـة [٨٩]. ومـع هـذا لا نستطيع إلا التسليم بأن المنهج البرجماتي بمذهب التحسـين، يبلور الحجة الأخلاقية للحرية، أي جدوى الثواب والعقـاب، والذي يقينًا من مصير حيوانات السيرك والذي نئول إليـه إذ ما سرنا مع سكينر، وهذا ما عبر عنه جـيمس بقولـه: "إن المسألة الوحيدة في العواقب المترتبة علـى قضـية حريـة

الإرادة، إنما هي مذهب التحسين، والذي تجعلـه اللاحتميـة ممكنًا.

على أية حال، عرف جيمس كيف تؤتى الحرية في العالم اللاحتمي، وإذا حذفنا كل العناصر البرجماتية، فلـن يتـأثر تناوله السليم جدا للمشكلة، وقد راعينا أن نفعل هـذا، فـأتى العنصر البرجماتي في النهاية الحديث، حتى لو حـذف لمـا تأثرت المعالجة كثيرا، وظلت الحرية محصلة منطقية لعـالم لاحتمي أنطولوجيا وواقعة مجدية فعالة في عين هذا الوجود، لا تتناقض بأي حال من الأحوال، بل تتسق تماما مع محاولة العقل العلمي والفهم العلمي لاستكناه طبيعته بما فيه ومن فيه.

طالما تخلصنا من الحتمية وجدنا العلم قبل غيره، يؤكد أن الإنسان حر. "وبين هذه الألوان من الاختيار تتضح سـمات الحقيقة الواقعية، وتستبان خصائص العالم، الاختيار يمضـي من الماضي وينفذ خلال الحاضر وينطلق إلى المستقبل، وفي كل اختيار إشارة إلى إمكانيات مستقبلية، سـتقرر مصـيرها أيضا باختيار جديد، وكطبيعة الحريـة تلقـي علـى كاهـل الإنسان مسئولية ضخمة، فهي لا تجعله مجـرد حلقـة فـي سلسلة قد تقرر مصيرها علـل خارجيـة عنـه وخاضـعة

لضرورة مطلقة لا يد له فيها، إنما تتمثل المسئولية في العالم اللاحتمي ففيه فعالية للإنسان، ومقدرة على الخلق والتجديـد والإبداع [٩٠].

الإنسان حر الأفعال، يستطيع أن يقدم الجديد إلى العـالم. وبهذا الجديد يتحدد المستقبل فالحرية تنقذ التاريخ من الهبوط إلى محض تكرار مستقيم [٩١]، الإنسان حر وتاريخه حاصل قراراته وأفعاله الحرة.

٣٧ ـ أدنجتـون: آرثـر سـتانلي A. S. Eddington (١٨٨٢ ـ ١٩٤٤) أعظم عالم فلك في القرن العشرين، يقف في الصف الأول من فيزيائي نظرية النسبية، هو راهب من رهبان المعرفة، نذر حياته الهادئة من أجلها ـ من أجل العلم والفلسفة، فكان غزير الإنتاج في كليهما، وطبعا فـي العلـم أكثر وأقيم، ولكن له اهتمامات فلسفية عميقة جـدا، ونسـق يوسم بأنه ملغز غامض يقوم على نوع من المثالية المعرفية، ويسلم بمبادئ قبلية شبيهة بالمقولات الكانطية، بعبارة أخرى، هو فيلسوف من طراز كانط كما يحلو له أن يصف نفسه.

يدفعنا إليه ويدفعه إلينا، أنـه آمـن باللاحتميـة العلميـة المعاصرة وبانفراج معضل الحرية على أساسها، كمـا لـم

يؤمن بأية قضية فلسفية أخرى، وكان أسعد حظًا مـن ولـيم جيمس فقد عاش في الزمن الذي شهد اللاحتميـة العمليـة، بفضل يعود إلى جيله وجيل أدنجتون من العلماء فتمكن مـن الانتقال إلى قضية الحرية الأنطولوجية انتقالاً أساس فلسفيا.

البعض يراه واقعا في براثن المثالية المتطرفة، خصوصا لتدخل عناصر صوفية حدسية في فلسفته.

ولما كنا تعاقدنا في مقدمة البحث علـى تنزيـه معالجـة القضية من مثل هذه العناصر التي تثير جلبـة الرافضـين، فلابد وأن نوضح بادئ ذي بدء، أن معالجته لقضية اللاحتمية العلمية والحرية الإنسـانية بمنـأى عـن هـذه العناصـر، وخصوصا قضية اللاحتمية، إن أدنجتون عالم فيزيـائي أولاً وقبل كل شيء فلا ينبغي أن نخشى كثيرا من مثاليته الفلسفية وإن لم نلاق الموضوعية مع أصحاب الفيزياء، فأين يمكن أن نلقاها؟! ولكنها طبعا ليست الموضوعية المطلقة التي تراءت لأوهام الحتميين، والتي انتهينا منهـا يـوم أن انتهينـا مـن المطلق، بل الموضوعية المعاصرة علميا وفلسفيا والتي قـد يطلق عليها مصطلح Intersudjectinty البـين ذاتيـة ولا ينبغي أن نخشى مما يوصم به أدنجتون من ذاتية متطرفـة،

وأوضح الأدلة على تبرئته من هذا إلى حـد كبيـر، واقعـة معروفة مؤداها أن مبدأ هيزبزج كان مطروحا فـي البدايـة تحت اسم مبدأ اللايقين Principle of uncgertainity بما يحمله هذا الاسم من دلالة أبستمولوجية محضة، بل وذاتيـة، تجعله واقعا تحت طائلة تفسير الحتميين الذاتي لكل لاحتميـة وأدنجتون هو المسئول عن التسمية الشـائعة لـه الآن، أي اللاتعين Undeterminacy [٩٢]. بما تحملـه مـن دلالـة موضوعية، تجعله أبستمولوجيا وأنطولوجيا في آن واحد.

والنظرة إلى حركة العلم المعاصر إبـان انقلابـه علـى الحتميين خصوصا في العشرينيات من هذا القرن توضح أن أدنجتون على رأس من تحمسوا لكشف العلم المعاصر عـن الطبيعة اللاحتمية للكون، ورحبوا بانهيار الحتمية، لقد بـدت اللاحتمية أمامه بوضوح رؤية صافية، قل أن يمتع بها علماء آخرون من جيله، سخر عمله الغزيـر مـن أجـل قضـية اللاحتمية وسخر اهتماماته الجادة "إن هذه التطورات الأخيرة حملت معها انسحاب العلم تماما من موقف العداء الصـريح للإرادة الحرة حتى إن هؤلاء الذين يتمسكون بالنظرة الحتمية للنشاط الذهني يجب أن يتمسكوا بها على أسـاس دراسـتهم

للعقل ذاته أو كنتيجة لهذا وليس لأنهم بهذه الحتمية يجعلـون العقل متوافقًا مـع معرفتنـا التجريبيـة بقـوانين الطبيعـة اللاعضوية (٩٣).

على أن هذا الحتمي لابد وأن يكون واقفًا بمعـزل عـن التطورات الفيزيائية، فكما يقول أدنجتون لقد انزاحت الحتمية من موقعها الفيزيائي الذي بدا لا يقهر، فنحن طبعا نتشـكك كثيرا في دعاواها لكي تضمن موقعا في مجـالات الخبـرة الأخرى (٩٤). لم تعد الفيزياء كمـا كانـت، مـلاذًا أرحـب للحتميين بما تسبغه على الكون من حتمية كاملة، لن ينفصـم عنها العقل والفعل الإنساني، وهو جزء من كل. وطبعـا، إذا كان للعقل أن يتحرر من الحتمية فلابد وأن يتحرر منها العالم الفيزيقي أولاً. وكما يؤكد أدنجتون: الآن لم يعد ثمـة عـائق أمام هذه التحرير فبعد أن وقفنا على الطبيعة اللاحتمية للكون يمكن أن نقتنع تماما بأن الإرادة الحرة Volitionvo أصيلة وحقيقية (٩٥).

النظرة العلمية الشاملة الموحدة، المنشودة من الجميـع ـ سواء حتميين أو لاحتميين، جعلت الحتميين يرون أن الأفعال التي تبدو محكومة بالإرادة الحرة، في الحقيقة أفعال انعكاسية

محكومة بالعمليات المادية فـي المـخ، وأن أفعـال الإرادة محض ظواهر فرعية متأنية مع الظواهر الفيزيقيـة، ولكـن أوليس أساس هذا الافتـراض أن نتـائج تطبيـق القـوانين الفيزيائية على الذهن حتمية تماما؟ وبعد أن انهارت حتميـة القوانين الفيزيائية تنهار الدعوى بأن سلوك المخ الميكـانيكي حتمي تماما[٩٦]. ويغدو لغوا بغير معنى القول بأن سـلوك المخ الواعي (الذهن) هو على وجه الدقة نفس سلوك المـخ الميكانيكي، وطالما أن القـوانين الفيزيائيـة ليسـت عليـة صارمة، فقصارى ما يمكن قوله إن سلوك المخ الواعي واحد من سلوكيات محتملة للمخ الميكانيكي، والواقع، أن هذا هـو الأمر، وبمنتهى الدقة، والقرار الذي نفصل به بين السلوكيات المحتملة (بين بدائل السلوك المطروحة)، بحيث نسلك واحدا منها فقط، وهو ما نسميه بالاختيار الإرادي الحر [٩٧].

وعلى الرغم مـن أن أدنجتـون يوضـح أن الانقـلاب اللاحتمي للعلم المعاصر "يريحنا تماما من المتاعب الآتية من الشقة القائمة بين علوم المادة اللاعضوية وعلوم المادة الحية، إن لم يكن قد أزالها تماما [٥] ـ على الرغم من هذا فإنـه ـ وهو الذي يوصم بالذاتية يرفض بتبصـر رائـع محـاولات

المماثلة البلهاء بين قفزة الإلكترون وحرية الإنسان الواقعـة في أسر النزعة البدائية التشبيهية بالإنسان.

يقول أدنجتون: "قد يثار التساؤل: وهل قفزة الذرة قفـزة معينة من قفزات الكوانتم المحتملة أمامها، يتم أيضا باختيـار إرادي؟ والواقع أن هذه المماثلة بجملتها مرفوضة ولا أصـل لها، كل ما في الأمر هو أنه لا يوجد شيء في العالم الـذي تعرفه بقراءة مؤشرات الأجهزة العلمية الكاشفة، يحتم سـلفًا قفزة الذرة، ولنقل جدلا، قرارها بهذه القفزة بالـذات، وهـي واقعة في العالم الفيزيقي لها نتائجها في المستقبل ولكن ليس لها ارتباطات علية بالماضي.

أما في حالة المخ فلدينا تبصر بدخيلة العالم الذهني الكامن من خلف عالم قراءة المؤشرات، من هذا العالم تظفر بصورة جديدة عن حقيقة القرار الذي يجب أن يؤخذ [٩٨]. والأسـاس المشترك هو أنه ليس ثمة شيء اسمه العليـة لا فـي قفـزة الذرة، ولا في قرار المخ، بعبـارة أخـرى، إنهـا الطبيعـة اللاحتمية لبنية هذا الوجود بكل ما فيه ومن فيه.

هذه اللاحتمية تعني مجالاً لعدم إمكانية التنبؤ، إنه المجال القائم في الأنساق الفيزيائية، وأيضا في حركـات الأجسـام

الإنسانية. ويبقى التساؤل: هل عدم إمكانية التنبؤ في المجال الإنساني واسعة كما هي في حالـة ذرة الراديـوم، أم أنهـا صغيرة يمكن إهمالها كما هي في حالة حركة الكوكب؟ (٩٩).

يترك أدنجتون جانبا هذا التساؤل العسير، الذي لم تجب عنه العلوم الإنسانية بعد، ويفترض أن ثمة عاملاً لاحتميا واسعا، فيزيقيا، يتحكم في سلوكنا، والآن، ربما كان مجاله خاضـعا لعوامل عقلية خالصة بصورة تنفي الحرية ولكـن العوامـل العقلية الكائنة قبل حدوث الحدث معطيات مشروعة للتنبؤ في العلوم الإنسانية مثلاً جريمة القتل التي سوف أرتكبهـا فـي الشهر القادم، قد تتحتم بصورة جزئية - بالنزوع إلى القتـل الموجود الآن في عقليتي شريطة أن يكون هذا النزوع قـابلاً للتحديد والتعريف بصورة أخرى غير أنه من المحتمـل أن أرتكب جريمة قتل وقد يتحدد هذا بأعراض عقلية معينة، ما يعرضها أولئك الذين يرتكبون فيما بعد جريمة قتل فهل يعني هذا أن ثمة حتمية عقلية تنفي الحريـة الإنسـانية، بعـد أن استرحنا من معضل الحتمية الفيزيقية؟

يدحض أدنجتون هذا، أو على الأقل يرفضه على أسـاس أن ثمة تعقيدا لا مبرر له أن نصادر على الحتميـة بالنسـبة

للعمليات العقلية، واللاحتمية بالنسبة للعمليات الفيزيائية، وأنه من الصعب أن نتبين كيف يمكن تطبيق حتمية عقلية مماثلـة لحتمية الفيزياء الكلاسيكية، التي هي الأصل في كل دعـوى حتمية، الآن، لأنه ليس ثمة مماثلة بين إمكانية التنبـؤ فـي أنساق هذه الفيزياء، والحمالات والكميات العقليـة بصـميم طبيعتها ليست معطيات للتنبؤ الدقيق [١٠٠]. يرمي أدنجتـون إلى إثبات أن الحتمية العقلية يصعب عليهـا أن تـأتي بأيـة أسانيد مستقلة بعدما انهارت الحتمية الفيزيقية.

إن اللاحتمية الفيزيقية قد أصبحت مسـلمة الآن، ويـرى العالم الإنجليزي - أدنجتون أن التسليم بلاحتمية تصـرفاتنا الجسدية هو في حد ذاته الخطوة الحاسمة في إطلاق حريـة الذهن Mind التي عادة ما تختلط بالتسـاؤل حـول حريـة الإرادة [١٠١]. فحتى المؤثرات الفيزيقية للإرادة يجب أن تضم أعدادا واسعة من الذرات (الخلايا) وبالتالي علينـا أن نقـر درجة أعلى من تلك التي نقرها في أي نسق مماثل لاعضوي [١٠٢].

الحتمية الفيزيقية أو الكونية كانت هي المعضل وبانفراجه، أي باللاحتمية تنفرج كل المشاكل الأخـرى وفـي نهايتهـا

الشيزوفرينيا الآتية من غربة الكون الفيزيقي عنـا وغربتنـا عنه، لكن اتضح أن نسيجه لم يعد "يختلف عن نسيج الروح"[١٠٣]. كما يقول أيضا إنه من المتعذر علينـا الآن أن نسـلم بنظرية تجعل الحياة والروح أكثر آلية من الذرة الفيزيائيـة نفسها [١٠٤].

٣٨ ـ كومبتون: من العلماء المبرزين الذين أدلوا بدلوهم في هذا الصدد، عالم الفيزياء الأمريكي آرثر هولي كومبتون A. A. Compton (١٨٩٢ ـ ١٩٦٢) وهـو صـاحب الكشف الفيزيائي الهام الموسوم باسـمه: تـأثير كومبتـون Compton Effect والذي يعد من أهم تعزيـزات نظريـة الكوانتم، أو بدقة أكثر تعزيزات تطبيق أينشـتين لهـا فـي دراسته للتأثير الكهروضوئي. واكتشافه الفوتون كوحدة أولية للضوء، وجاءت نظرية كومبتون كأوضح وأدق البـراهين، وكإثبات حاسم لوجود الفوتون، وأيضا دراسة قـوانين تلـك الظاهرة الجديدة بصورة غاية في الدقة وطرح تفسير لهـا، جاء (تـأثير كومبتـون) نتيجـة لدراسـة تلـك الظـاهرة الكهروضوئية، والتأثير الكهروضوئي حينما ينتج عن أشـعة إكس ليثبت أن هذه الأشعة بدورها تتكون من وحدات فوتونية

خاضعة للكوانتم، وكـان مـن المعـروف أن الأشـعة إذا اصطدمت بجسم معدني، فإن جزءا من هذه الطاقة يتشتت في كل الاتجاهات على صورة أشعة مبعثـرة [(١٠٥)]. وقـد درس كومبتون أشعة إكس وأشعة إكس المبعثـرة، ووضـع عـام ١٩٢٣ نظريته "تأثير كومبتون" ومفادها: "اختزال أو تخفيض طاقة فوتون كنتيجة لتبادله الفعل مع إلكترون حر، ذلـك أن جزءا من طاقة الفوتون ينتقل إلى الإلكتـرون (الإلكتـرون المرتد أو إلكترون كومبتون) وجزءا يتوجه ثانيـة بوصـفه فوتون الطاقة المختزلة، بعثـرة Scatter كومبتـون) [(١٠٦)]. وكما توضح السمة الكوانتمية فإن تأثير كومبتون من المعاول المكينة التي انهالت على حتمية الفيزياء الكلاسـيكية، وأحـد معالم الخروج النهائي من العالم الحتمي.

وفوق هذا، انشغل كومبتون انشغالاً عميقًا بمشكلة الحرية. وأخرج كتابيه (حرية الإنسان) و (المعنى الإنساني للعلـم)، وكان - قبل مبدأ هيزنبرج - يقلقه جدا الكابوس الحتمـي، يقلقه لأنه نظام مغلق تتفاعل عناصره مع بعضها تبعا لقوانين محددة لا تسمح إطلاقًا بتدخل عناصر أخرى كـإرادة حـرة ومن ثم أدرك أنه من العبث الحديث عن أية حرية مع التسليم

بالحتمية العلمية، وبالتالي فإن التطورات العلمية المعاصـرة ينحل معها المأزق، ويعبر في كتاب (المعنى الإنساني للعلم) عن الارتياح العميق تجاه هذه التطورات بقولـه: "بتفكيـري الخاص في هذا الموضوع الحيوي، فإنني في حالة عقلية أهدأ من أية حالة يمكن أن أكون فيها في أية مرحلة سـابقة مـن مراحل العلم، فإذا افترضنا أن عبارات القـوانين الفيزيائيـة صحيحة، فقد كان علينا أن نفترض - كمـا فعـل معظـم الفلاسفة - أن الشعور بالحرية وهم، وإذا اعتبرنا الاختيـار الحر فعال، فإنه لا يصح الاعتماد على قوانين الفيزياء وكان هذا المعضل متعبا جدا. أما الآن، فلم يعـد ثمـة أي مبـرر لاستعمال القانون الفيزيائي كدليل ضد الحرية الإنسانية [١٠٧].

من أجل هذا كان انتصاره لقضية اللاحتمية العلمية، بعـد أن ترجمها أبلغ وأعظم ترجمة بكشفه - الفيزيائي المذكور، بل ودفعه انشغاله الفلسفي الجاد بقضية الحرية إلى أن يقـول "اللاحتمية الفيزيائية لا تكفي، يجب أن نسلح أنفسـنا بإيمـان عميق باللاحتمية [١٠٨]. كقضية فلسفية مطلقة.

وسار كومبتون في اتجاه اللاحتمية تقريرا للحرية، إلـى أبعد حد، حتى بدا كأنه قد تطرف، فقد كان من الذين اتخذوا

من نماذج الكوانتم النظرية تصميمات تفسر - أو على الأقل توضح - إمكانية الحرية الإنسانية، والنموذج يستخدم لاتعين الكوانتم، وعدم إمكانية التنبؤ بقفزة الكوانتم، كنموذج لقـرار إنساني عظيم الأهمية، إن النموذج يتكون من تعظـيم لأثـر قفزة منفردة، بحيث إنها إما أن تسبب انفجارا، إما أن تحطم الوضع الضروري لإحداث الانفجار وبهـذا تصـبح قفـزة الكوانتم المنفردة، مكافئة لقرار عظيم (١٠٩).

اعترض الفيلسوف الكبير كارل بوبر على هذا، قائلاً إنـه ليس في الأنموذج تماثل مع أي قرار عقلاني متبصر، إنـه بالأحرى نموذج لنمط صنع القرار الذي يحدث حينما يعجـز الناس عن اتخاذ القرار، فيلجئون إلى رمـي قطعـة نقـود. والواقع - أن مجمل جهاز تعظيم قفزة الكوانتم يبـدو بغيـر ضرورة، فرمي قطعة النقود، واتخاذ القرار علـى أسـاس نتيجة الرمية يفعل هذا بالمثل وقد يقال إن بعض قراراتنا مثل رمية النقود، قرارات خاطفة تتخذ بغير تعمد، طالما أننا فـي بعض الأحيان لا نملك الوقت الكافي للتعمد كما فـي حالـة قيادة السيارة أو غيرها، وبالتدريب تأتي القرارات صائبة بما يكفي، ونموذج قفزة الكوانتم نموذج لقرارات من هذا النوع،

قرارات خاطفة، ويعترف بوير بأنه من المعقول أن شيئًا مـا مثل الأثر العظيم لقفزة الكوانتم قد يحدث بالفعل في أذهاننـا، إذا كنا نتخذ قرارا خاطفًا، ولكن هـل القـرارات الخاطفـة مهمة؟ أو أنها مميزة للسلوك الإنساني العقلاني؟ يجيب بوير بالنفي، منتهيا إلى أننا لا يجب أن ننساق كثيرا مـع قفـزات الكوانتم، لأنها تجعل عالم الصدفة المحضة هو بـديل عـالم الحتمية الكاملة - كما قال الحتميون من مدرسة هيوم وشليك [١١٠]. وليس الأمر حتمية، ولا هو صدفة محضة بل هو عالم من ثوابت يتدخل فيه عنصر المصادفة، ليضـع أكثـر مـن احتمال داخل نظام العالم، فيمكن أن نختار بقرار إرادي حر أيا من هذه الاحتمالات، دون أن نخل لا بالنظام ولا بالعلم.

وما دام الأمر هكذا، فإن كومبتون في واقع الأمر لم يشتط كثيرا، وإذا كان قد صمم بالفعل أنموذج الكوانتم، فإنـه لـم يحبذه كثيرا. والتعال بقفزة الإلكترون، لا يخلو من معالجـة مشكلة الحرية لأنه لا علاقة له بالحرية التي هي كائنة طالما أن العالم لاحتمي - إنه لحل مشكلة أخرى، هي مشكلة العقل والمادة، والعلاقة بينهما، وبعض النظريات في هـذا والتـي يبلها كومبتون (كما نستشير في الفقـرة القادمـة) تـرى أن

عقولنا تؤثر على أجسامنا، بواسطة قفزات الكوانتم وكأنهـا إعادة صياغة عصرية متطورة، لحل ديكارت لمشكلة العقـل والمادة عن طريق الغدة الصنوبرية (وقد مال أنجتـون إلـى مثل هذا) كومبتون لا يرفض هذه الحلول، لكنه لا يميل إليها، إنه لا يرفضها من أجل فـرض واحـد هـو: توضـيح أن اللاحتمية الإنسانية (الحرية) لا تتعارض مع فيزياء الكـوانتم [١١١]. كما تتعارض من قبل مع فيزياء نيوتن مكونة المعضل العسير.

إن انشغال كومبتون العميق بمشكلة الحرية تؤدي به إلـى الانشغال بمشكلة تأثير العناصر الإنسانية البحتة على العـالم الفيزيائي البحت أي تأثير الأغراض والتعمـدات والخطـط والقرارات والنوايا وسائر المقولات الإنسانية علـى العـالم الفيزيقي الذي نحيا فيه، بعبارة أخرى، انشغل بمشكلة تـأثير المعنى على السلوك، مثلما انشغل بمشـكلة العقـل والمـادة والعلاقة بينهما [١١٢]. ورى كومبتون أن حل هاتين المشكلتين يعتمد على مصادرة الحرية، وقال في نصه هذا: الحل يجب أن يفسر الحرية ويجب أيضا أن نفسر كيف أن الحرية ليست فقط الصدفة، بل هي بالأحرى التداخل ذو الدهاء بين شـيء

ما عشوائي يشبه التحكم المقيد أو الانتقـائي ـ كهـدف أو معيار، وهذا الأخير، بالقطع، ليس ضـربة لازب حديديـة [١١٣]. هكذا كانت الحرية عنده اختيار بين إمكانيات، وبـين التزامات متعارضة، إنها حرية مرتبطة بـالتحكم ـ الـتحكم المرن Plastic control كمقابل للتحكم الحديـدي Cast – Iron control الذي يأتي مـع الحتميـة وانتفـاء إمكانيـة الاختيار [١١٤]. ارتباط الحرية بالتحكم، هو صميم مصـادرة كومبتون عن الحرية.

بهذا يوضح لنا كومبتون هو الآخر كيف أن العالم المنظم الكوزموس اللاحتمي الذي نحيـا فيـه، مـوطن للأحـرار المسئولين، لا معتقل للمجبورين.

٣٩ ـ النظرية العامة للحرية فـي العـالم اللاحتمـي:

والواقع أن كينونة الحرية في العالم اللاحتمي تكـاد تكـون مسلمة فلسفية عامة ولعله قد اتضح الآن أنها نتيجة منطقيـة تكاد تلزم من محض تحليل الحدود، تحليل حد الحرية وحـد العالم بصرف النظر عن مشكلة العقـل والمـادة، ومشـاكل أخرى كثيرة، إذا نظرنا إلى الحرية الإنسانية في حد ذاتهـا فهي بطبيعتها كائنة في، وفقط في، عالم يتميـز بقـدر مـن

اللاحتميـة ولكـن إذا كانـت المذهبيـة ووضـع البطاقـة الاصطلاحية دأب الفلسفة بما هي فلسفة يمكن أن ندرج هذه الحرية العميقة الأصيلة الكائنة بصفته أنطولوجية أساسية في العالم اللاحتمي تحت اسم مذهب قديم، ومعروف، هو مذهب الحريين Libertarianisme وعلى الرغم من أني لا أقتنـع إطلاقًا بأي ارتباط لزومي بينه وبين الحرية الأنطولوجيـة، ولا بينها وبين أي مذهب أو اتجاه أو فيلسوف أصلاً، وأيضا لست أقتنع بأية قوة معينة في مذهب الحريين - برغم هـذا فإنه لابد من تقدير بحثهم الشغوف عن أي لاحتمية من أجل الحرية، مذهب الحريين - ببساطة مذهب أي فيلسوف رأى الإنسان مسئولاً مختارا حرا، بغير حاجة لخداع الـنفس، ولا للفرار من هذا العالم ولا لوأد العقـل أو العلـم والإنصـات لهواجس المشاعر وخفقات القلوب الرومانتيكية المراهقة، وقد ظل هذا المذهب أو الاتجاه طوال تاريخـه وطـوال تـاريخ الفلسفة من أضعف ما يكون، حتى شاع نعته بأنـه مـذهب غريق، وأية محاولة لإنقاذه بدت يائسة، وسوف نرى أنه لـم يعد هكذا بفضل اللاحتمية المعاصرة.

مذهب الحريين يتسع لأي اتجاه يـرى الحريـة مقولـة أساسية وكل ما عداها يتكيف تبعا لها، وبدءا مـن الحريـة الميتافيزيقية حتى الحرية السياسية، حيث تجد مذهب الحريين أشد تطرفًا في تمسـكه بالحريـة مـن مـذهب الليبراليـة Libralism، ولكنه أساسا مذهب أخلاقي، بدأ مع الأخلاقيين بحيلة ساذجة لتفادي الأثر الأخلاقي الوبيل الناجم عن الحتمية فقالوا إن الإنسان حر لأنه مسئول، وهذا بالطبع وضع للعربة قبل الحصان، فالمفروض أن الإنسان مسئول أو غير مسئول لأنه حر أو غير حر، وليس العكس، لأن الحرية هي الأساس الأنطولوجي والمسئولية هي النتيجة العينية البعدية المترتبـة عليها.

لقد فعلوا هذا لأنه قبل التطورات المعاصرة للفيزياء لـم يكن ثمة أية حجة قبلية للاحتمية إلا هذه الحجـة الأخلاقيـة "وما كان باستطاعة أحد أن يجرؤ على اقتراح أية حدة بعدية أو برهان تجريبي على وجود أحداث خراج الذهن البشـري ليست محتمة تماما [١١٥].

ولكن كما يقول موريس كوهين، يجب أن نتخلـى تمامـا وبصورة حاسمة، عن الحجة البلهاء القائلة إن الإنسان حـر

لأنه مسئول أو لأنه يعاقب ويثاب، والسبب بسيط هو أننـا لا نستطيع إثبات أي شيء عن طريق حجة مؤداها، أنه إن لـم يوجد فلن نجد تبريرا لما نريد أن نبرره، إنهم يقولـون مـا كانت الإنسانية ستحمل أي شخص مسئولية ما لم تعتقد فـي الحرية، وعمومية هذا الاعتقاد تؤدي إلى افتراضات قبلية في صالحه، ولكن هذه العمومية لا تصدق من الناحية التاريخية، فمعظم الجبريين كالهندوس والجبريين الإسلاميين والكالفينيين المسيحيين، لم يترددوا في تحميل الإنسان مسئولية أفعالـه، ولم تكن الخطيئة في الوعي البدائي دائما فعلاً للإرادة الحرة بل وإن أبشع الخطايا قد ترتكب بغير قصد مثلاً، لمس تابوت العهد القديم، اعتبرته السماء مستحقًا للعقـاب، والكاثوليـك يعلمون أن الطفل غير المعمد يحرم من البركة.

على هذا، فلا تعارض دائما بين انتفاء الحرية والمسئولية وبين استحقاق الثواب والعقاب [(١١٦)]. والأدهى، أن حجـتهم الأساسية كانت ملقاة على قارعة الطريـق، إنهـا "الحـس المشترك وحدسه القوي الفوري الذي يستشعره البشر جميعا بأن حرية الاختيار حقيقة واقعة" [(١١٧)]. وفي محاولة تعميقها، يربطون الحس المشترك بالتجربة الوجودية الحية، وكانـت

أقوى محاولة لتأسيس مذهب الحريين على حجته المـأخوذة من الحس المشترك، هي تلك التي قام بها تشـارلز كامبـل، على أنه يرى في الأخلاق المجال الأوحد للحرية، فأوضـح أننا لابد وأن نأخذ في الاعتبار دليل الخبرة الداخلية للفاعـل الأخلاقي ذاته، أي من منظور مشاركته الفعلية فـي الفعـل عينه، حيث يمر بخبرة حرية الاختيار وإمكانيـة أن ينسـاق للإغراء أو يقاومه ويخضع اللاواجب، الفاعل يمـر بخبـرة القرار والفعل الأخلاقي بوصفه نشاطًا مبدعا - وهو علـى هذا حر [١١٨]. والخلاصة أن تحليلات كامبل الفينومينولوجية لظاهرة الإرادة الحرة في الأخلاق، قد انتهت به إلى الآتـي: "التفكير في فعل القرار الأخلاقي حينما يقبض عليه بجميـع اليدين من المنظور الداخلي، يؤدي بالفاعل إلى إدراك إمكانية ثالثة بمنأى عن الضرورة، وذلك هو النشاط الخلاق، حيث لا يحدد الفعل شيء إلا فعل الفاعل له [١١٩]. وهكذا تؤكـد لنـا خبرة الحس المشترك أن الإنسان حر.

ولكن هل يصلح الحس المشترك كحجة يقوم عليها مذهب فلسفي؟ إنه حتى ولو كان هكذا كما رأى جورج مور وكامبل وسواهما، فإنه - كما أثبتنا آنفًا - إن كان يحدس الحريـة،

فإنه أيضا يحدس الحتمية الفيزيقية والكوانتم فيفسح المجـال للنقيضين، مؤكدا الوقوع في الازدواجية والشيزوفرينيا التـي نهيب بحرية المذهب أن تبرئنا منها، وعلى أية حال، كنا قـد انتهينا في الفقرة (١٠)، من أية محاولة لإثبات الحرية علـى أساس الحس المشترك.

هكذا كانت بداية مذاهب الحريين ضعيفة، والمذهب ذاتـه أضعف، وأي تحليل له يؤدي إلى نتائج ليست فقط لا يمكـن الدفاع عنها، بل أيضا متناقضة مع ذاتها ومـع مسـلمات لا يمكن الإعراض عنها.

ومنطوق هذا المذهب يقوم على أن الإنسان يمكن أن يثاب أو يلام على الفعل، فقط إذا كان يستطيع أن يختار وبالتـالي يستطيع أن يتصرف بطريقة أخرى، تقريبا كل الفلاسـفة - أيا كانت مشاربهم، يتفقون على أن إمكانية التصرف بطريقة أخرى هي المقدمة الشرطية الضرورية للمسـئولية الخلقيـة [١٢٠]. ومن هنا يقرر هذا المذهب ببساطة أن الإنسـان حـر لأنه يستطيع أن يفعل غير ما يفعله، بمعنى أن ثمة بديلاً آخر متاحا له ومفتوحا أمامه. والفاعل قد اختار بفعل إرادي حـر واحد من هذين البديلين (أو أكثر من اثنين) الخلاصة: طالما

أن الإنسان مسئول يثاب ويلام، فلابد وأنه حر مختـار بـين بدائل متاحة له.

إذن فقد بات واضحا لماذا كان هذا الاتجاه ضعيفًا غريقًا، وكانت الحرية بأسرها هكذا - فتلك هي النتيجة المتوقعة من صراعه اليائس مع جبروت الحتمية التي تشـكل المعضـل الأخلاقي (فقرة ١١) وتحكم بأن كل مـا حـدث ضـروري وسواه مستحيل فتنتفي تماما إمكانية البدائل - أو حتى البديل - تلك، وهي الشرط الأساسي لمذهب الحريين، ولكل حرية، الحتمية العلمية تقرر ببساطة، وبيقينها المطلق دائما، أن أحدا لا يستطيع أن يفعل غير ما يفعله، "وإذا كان كل فعـل لكـل فاعل يعتمد بظروفه الخاصة على شرط فيزيائي معين قد تم تحققه وكانت الأفعال الإنسانية لكل لا يمكن أن تتحرر مـن قانون المعلولات الفيزيائية العلل المحتمة تماما [١٢١]. كـان التناقض الأبستمولوجي، فضلاً عن التناقض المنطـق [١٢٢]، قائما بين الحتمية العلمية وبين مذهب الحـريين وإقـرارهم بإمكانية فعل بديل غير ما فُعل.

ولما كان الحريون لا يملكون إلا الاعتراف بـأن العـالم الفيزيقي هو بلا جدال الإطار الذي تحدث داخلـه الأفعـال

الإرادية [١٢٣]. كانت الحتمية العلمية تلزمهم ـ كمـا تلـزم سواهم بالاعتراف بأن مثل ذلك البديل ليس البتة متاحا أمـام الفاعل فيظل المذهب مجرد أحلام طوباوية، فمن أين السبيل إلى الواقع، الواقع والواقع حتمي؟ عادة ما يتلمسه الحريـون بذريعة مؤداها أن "الحتمية الكونية نسبية، وحرية الاختيـار أيضا نسبية [١٢٤]. وأنا حر في الحالات العادية التي لا يوجد فيها مانع خارجي يحول بيني وبين تحويل اختياري للبـديل إلى فعل، ولست حرا في الحالات الأخرى [١٢٥]، فصحيح أن الأحداث والأفعال السابقة قد تحتم فعلاً، وبصورة كاملة تلك اللاحقة ولكن يمكن أن نجد بعض أحـداث أو أفعـال غيـر محتمة تماما بسوابقها، وها هنا فقط تقع الحرية والمسـئولية [١٢٦]. ولكن أين يمكن أن نجد مثل هـذه الأفعـال؟ يجيـب الحريون: إنها تقع في المستقبل، فقد ميزوا بين (يمكن) على وجه العموم وبصورة أنطولوجية، وبين (يمكـن أن يفعـل) بصورة عينية على وجه الخصوص، التي تخـص الفاعـل المعين في الموقف المعين، وهذه تعني (يستطيع)، وتحليـل يستطيع هو بالضبط تبيان لكل عمله الذي لم ينجز بعد [١٢٧]. أي القائم في المستقبل وعلى هذا نجد أن النطاق الملائم للفعل

الحر والإرادة لا يطابق بحال أي شيء في العالم الفيزيقـي، إنه فقط يؤثر عليه. لذلك فالعالم بخصائصه العلية، مهما كان حتميا هو بالنسبة لنصير هذا المذهب ملائم تماما لتأكيد أنه لا شيء في هذا العالم يحتم تماما الغايات النهائية والمواضـيع والمثل التي يعمد الفاعل - الحر إذًا ما كان حقيقة حـرا - إلى تغييرها في العالم [١٢٨].

وهذه بالطبع حجة أوهى من أن تستحق النقـد، فالحتميـة المهيمنة على كل ما يحدث داخل الإطار الفيزيقي هي كل لا يعرف نسبية ولا أجزاء، وليست فقط منطبقة على مـا هـو كائن، بل هي أساسا تحتم لزوم ما سيكون عنـه، أي تحـتم المستقبل بصورة كاملة كوليد شرعي للماضي، لذلك، فمثـل هذا التذرع بالمستقبل لإجراء ذلك التغيير الإرادي وتحقيـق تلك الغايات الحرة، لا يعدو أن يكون قصورا في الرمال، بل في الهواء، ولكن هل يفلت حتى الهواء من بين فروج أصابع الحتمية؟!

هكذا نتبين أن مأساة المذهب هي ذاتها مأساة أو معضـل الحرية في العالم الحتمي، خصوصا البعد الأخلاقي للمعضل. وكانت مجمل مناقشات أقطابه محـاولات يائسـة لمهادنـة

الحتمية على العموم والحتمية العلميـة علـى الخصـوص، والتملص من بعض نيرها [١٢٩]. بعبارة أخرى سبب ضعف المذهب وعجزه عن الاعتراف القوي الواثق بالحرية هو في جوهره وخلاصته، وعماده أن المذهب في حاجـة شـرطية لزومية إلى اللاحتمية، ولكن من أين يأتي بها؟ لا مجال لهذا التساؤل الآن بعد أن هدانا العلم المعاصر لاحتمية مكينة.

وتماما كما أن المذهب يتناقض منطقيا مع الحتمية العلمية وعالمها الذي يلغي الحرية فإنه يتسق منطقيا مع - وفقط مع - اللاحتمية العلمية وعالمها الـذي يتسـع للحريـة، لـيس فحسب، بل وأيضا يلزم عنها - فقط عنها - لزوما منطقيا. فإذا تذكرنا أن فكرة البديل هي أساس مذهب الحريين - كما هي في الواقع أساس أية حرية أنطولوجيـة - لوجـدنا أن الطبيعة الاحتمالية لإحداث العالم اللاحتمي، بنفيهـا الدرجـة ١٠٠ % عن أي حدث، تحمل معهـا دائمـا وبالضـرورة المنطقية احتمالاً آخر له، حتى ولو كان ٠,٠٠٠١ % فإنـه تعني أن مقولة البديل قائمة، ولا حدث مفروض بالضـرورة الكونية المطلقة فتتوافر إمكانية الاختيار أمام الفاعل، ليصبح حرا مسئولاً.

على أن الخوف من المسئولية، والخوف من اللاحتميـة، يفصح عن وجهه الواحد في صورة اعتـراض علـى هـذا التساوق القائم بينهما، والذي يطرح الحرية بثقـة واتسـاق، يفصح عن وجهه في صورة التساؤل الآتـي ـ اللاحتميـة تحمل في سياقها العشوائية Randomness فأيهما أفضل: أن تجيء الأفعال الإنسانية عشوائية أم أن تأتي بوصفها ناشـئة عن شخصية الفاعل؟ وبالطبع البديل الثاني أفضل، ويجمل بنا الأخذ به، لننتهي إلى أن الأفعال الإنسانية محـددة بعوامـل البيئة والوراثة التي شكلت شخصية الفاعل، أو حتى محـددة فقط بخصائص شخصيته. وها نحن ذا قد وقعنا من جديد في براثن الحتمية وبالتالي لم نفعل شيئًا، وعلينا أن نعـود مـن حيث بدأنا.

وليس الأمر هكذا وأبدا لن نعود للحتمية. وكثيرون مـن فلاسفة الحرية العلميين، منذ أبيقور ولوكريتوس حتى رسـل وأنجتون، قد تفادوا هذا بحجة مقنعـة. مفادهـا أن الفـارق فيزيقيا ـ بين الأحداث العشوائية وغير العشوائية يعود إلـى غياب أو توافر عنصر معين من عناصر التحديد، بطرحـه على الأفعال الإنسانية، نتوصل إلى أن الفارق بين الأفعـال

القصدية والعشوائية لا يرجع بالطبع إلى أن الأولى حتميـة والثانية لاحتمية، بل يرجع عنصر الإرادة الحرة فـي الأول وغيابه في الثاني [١٣٠]. لتأتي الأولى متعمدة - أي قصدية، والثانية عفوية، وبهذا نعود إلى ما لاحظناه في أبستمولوجية العلم اللاحتمية - الفروع الإنسانية منه، أي الإقرار بالحرية كعنصر هذا العالم، ولا فهم سليم له إذ نحـن تجاهلنـا هـذا العنصر الأنطولوجي الجوهري الأصيل. إذن، فقـد ارتـدت سهامهم إلى صـدورهم وجعلونـا نـأتي بتأكيـد أعمـق، لأنطولوجية الحرية، هذا من ناحية، ومن الناحيـة الأخـرى يسهل تبيان تهافت هذا الاعتراض وأنه محض دوران منطقي حول الحتمية، العشوائية هـا هنـا تـأتي بقصـد إضـفاء اللامعقولية على الأفعال اللاحتمية لأن مثل هذا الاعتـراض كثيرا ما يثار في صورة أخـرى، وذلـك حـين يقـال إن التصرف أو الاختيار المحدد بين الاحتمالات سوف يصـبح مع اللاحتمية لا معقولاً طالما أنه لا يوجد شيء يعـين هـذا الاختيار ويجعله معقولاً ومسئولاً، إلا الحريـة الإنسـانية أو لسنا نستطيع أن نضع تعريفًا دقيقًا للاختيار بأنه الحديث الذي تعينه الحرية الإنسـانية الواعيـة والمعقولـة والمسـئولية؟

ونتساءل ثانيا: "ما الذي يعنيه القول إن التصـرف الحـر أو اللاحتمي معقول؟ إذا كان يعني (أبستمولوجيا) أن الحدث لا يمكن من حيث المبدأ الاستدلال عليه استدلالاً يقينيا، طالمـا أنه لا يتبع بالضرورة مقدمات أخرى - لكان هذا يعنـي أن الحتمية أو التفسير الحتمي في ذات الهوية مع المعقول [(١٣١)].

وهذا ما انتهينا منه تماما أو بالأحرى من خطله في المقدمة، أما إذا قلبنا العملـة إلـى الوجـه الأنطولـوجي وقلنـا إن اللامعقولية هنا تعني أن الفعل لا يتبع بالضرورة شـيئًا مـا آخر، فإن هذا ليس نقدا للفعل الحر أو اللاحتمي بل بالأحرى وصفًا له (٣). من غير المعقول الاسـتمرار فـي الـدائرة المفرغة - التي حطمناها بالوقوف على العلم المعاصر وهي أن الحتمية هي ذاتها المعقولية، وهي فقط المعقولية.

الوضع السليم الآن، كما أثبت تطور العلم المعاصر فـي قرنه العشرين، أن اللاحتمية هي المعقولية، ومعها الحريـة التي تعين اختيار سلوك محتمل دون سواه.

هكذا يتجلى إنقاذ اللاحتمية العلمية لمذهب الحريين:

لقد أوضحت أن الرد عليه، ومحاولات تفنيده عجز عـن تخاص العقل من الحتمية، فيجعلها مرادفة للمعقولية، بالتالي

يتصورون أن الأفعال إما عشوائية وإمـا حتميـة وبـالطبع الأفضل أن تكون حتمية. وأحسـب أن التحلـيلات السـابقة والآتية للحتمية واللاحتمية العلمية تجعلنا ندرك مدى افتقـار هذا الاعتراض الدائري للنضج العقلي فقد أدركنا تمامـا أن العالم اللاحتمي، ليس كما يتصوره المتخلفون زمانيا وعقليـا أي ليس عالما من العشوائية المحضة والفوضى ـ كـاءوس إنه عالم ذو معينات (لا ـ محتمات) مثـل عوامـل البيئـة والوراثة، والشـروط الفيزيقيـة والاجتماعيـة والتاريخيـة للموقف، وسائر العناصر التي تخرج عن فعل وفعالية اختيار الإنسان، هذه العوامل لا تعني إلا الحدود التي ترسم الموقف وتجعله موقفًا ليس هلاميا فضفاضا، إنها الحدود التي يمارس الفاعل داخلها حريته واختياره الإرادي ليكون التعيين النهائي للموقف وبدون تلك الحدود لا موقف وبالتالي لا حرية، بـل ولا عالم، ومن سياق هذه العناصر التي تعين ـ لكن لا تحتم ـ تترى الأحداث. وكل أحداث الكون لاحتمية، ولكن لـيس يعني هذا أنها جميعا عشوائية، بالمعنى الذي يجعلها تنبثـق فجأة كنبت شيطاني، ثمة فئة معينة من الأحداث سوف يتحقق

واحد منها، وليس أي حدث علـى وجـه الإطـلاق، هكـذا بصورة خزعبلية أبستمولوجيا وأنطولوجيا.

ومعنى هذا أن كل حدث يمكن أن يكون له بديل آخـر ـ أو بدائل أخرى ـ بغير أن يتهدم العالم وتتحطم سلسلة أحداثه وتقوم القيامة ـ أي أن الإنسان حر، يمكنه اختيار أي مـن البدائل أو من الاحتمالات أو من الإمكانيات المطروحة أمامه على أن يتحمل في النهاية المسئولية، وإذا أخطأ لا يلومن إلا نفسه.

وإذا عدنا إلى أخلاق التساهل التي رفعت الحتمية لواءهـا لقلنا للحتميين إن الأمر ليس إشباع عقد نفسـية وشـذوذات سادية بالترفع على المخطئين والنيـل مـن المجـرمين أو صرعهم كما قال بابيه، اللاحتميون أكثر من الحتميين ـ ألف مرة ـ إدراكًا لأنه لا أحد معصوم وأن تكوين وخصـائص شخصية القديس أو شخصية الأثيم كأية عوامـل فـي هـذا الوجود، معينات للموقف لا تحتم أي شيء بعينه بل تحمـل أكثر من إمكانية وحرية الإنسان تتدخل كعامل لتحديـد أيـة إمكانية ستحدث.

المسألة أن اللاحتمية هي الواقع وهي المثال، لذلك ففيها التفسير المعقول للأمر الواقع وللمثال المنشود من أن الإنسان يتحمل، ولابد أن يتحمل مسئولية ما جنت يداه وألا يلقي بالملام على كيان وهمي اسمه سلسلة العلل الفيزيائية والسيكولوجية والاجتماعية.

إنه الالتزام بالموقف الوجودي الذي تمليه اللاحتمية على الإنسان حين تخبره أنهم خدعوه لما قالوا له إنه مجرد ترس الآلة الكونية العظمى.

ولما اتضح أن الكون ليس هكذا - ليس آلة - انتهينا إلى أن الإنسان ليس هكذا، ليس ترسا بل هو فاعل حر ومبدع ومسئول.

* * *

هوامش

(١) درست نظرية جادة ومجتهدة لبول في Paulwaliss عـن الحرية في عالم لا يمكن أن يكون إلا لاحتميـا ذلـك فـي كتابيه Nature eand man, Mans freedom ومقالات أخرى له وقعت في يدي. وعلى الـرغم مـن أن القطـاع الأعظم مكرس لنقد عميق للحتمية الفلسفية وأيضا العلميـة فإن فيز عجز عن التسليم الصريح باللاحتمية، لذلك عزفت عن التعرض له وإن كان يستحق الدراسة

(2) Cyril Bailay, Creek Atomism and Epieuurus, p. 319.

(٣) القول مأخوذ من/ إبراهيم بيومي مدكور ويوسـف كـرم دروس في تاريخ الفلسفة، ص ١٤.

(٤) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ١٠٩/ ١١٢.

(٥) د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان ص ٣٩٥.

(٦) د. بيومي مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، ص ٣٩.

(٧) د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان ص ٣٨٨.

(٨) السابق، ص ٣٨٧، ٣٩٧.

(9) Lucretus, On the nature of the universe, Trans, by R. E. Latham, penguin books: Penguin classics, London, 1981 p. 97.

(١٠) د. أميرة مطر ـ الفلسفة عند اليونان ص ٣٩٤.

(11) Cyril Baley, the greek atomism and Epicorus, See also: Lucritus, Op. cit, p. 33.

(١٢) الأيونية Ionic schoo أول مدرسة في تاريخ الإغريـق، أي أول مدرسة فلسفية، كانت طبيعية – تبحث عن المـادة التي صنعت منها الطبيعة، وقـد اتسـمت بنزعـة ماديـة واضحة.

(١٣) د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان ص ٣٩٢.

(14) Lucritus, On the nature of the universe, p. 69.

(15) Ipid, p. 84 – 85.

(16) C. Bailey, The Greek atomism and Epicurus, p. 43.

(١٧) إيرون شروبنجر، الطبيعة والإغريق ترجمـة د. عـزت قرني ص ١١٠.

(18) Cyrilbailey, Ted Greek Atomism and Epicurus, p. 425, 431.

(١٩) مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة ص ٣٨.

(20) Qooted from: C. Bailey, po cit. p. 318.

(21) Ipip, p. 122.

(22) Lucritus, on the nature of the universe, p. 66.

(٢٣) ذكرنا في الفقرة ٢٨ أن الإغريق تضمنت مبدأ أين المبـدأ اللاعقلاني والمبدأ العقلاني. الأول يهـب الجسـم الحيـاة والحركة وهو مكمن الانفعالات والإحساسات، والثاني هـو الذهن مكمن الحركات الفعالة والتفكير والإرادة.

(24) Cyril Bailey, The Greek Atomism and Epicurus, P. 319 – 320.

(25) Ipid p. 323.0

(26) Lucritus, On the nature of the universe p. 67.
(27) John Burnet, Greek Philosophy, p. 18. 159.
(28) C. Bailey, the Greek Atomism and Epicurus, p. 317.

(٢٩) إله الآلهة حيلة كانت تستخدم في المسرحية الإغريقية، هي دمية على شكل إله أو ربة، تهبط فجأة على المسرح حـين تتعقد الأحداث وتصل المأساة إلى الذروة ويبدو مسـتحيلاً الخروج منها بأية وسيلة طبيعية أو معقولة، فتقـوم هـذه الدمية - لأنها تمثل إلها بتغيير مسار الأحداث ولي عنـق الوقائع وتنحل المشكلة، ويطلق تشبيه إله الآلة حـين نجـد الفيلسوف يضع فرضا تعسفيا لحل مشكلة استعصت عليه.

(30) Ibid, p. 320 – 321.
(31) Ibid p. 324.
(32) Ibid p 275.
(33) Ibid, p. 326.

(٣٤) جان فال، طريق الفيلسـوف. ترجمـة د. أحمـد حمـدي محمود، مراجعة د. أبو العلا عفيفي، سجل العرب القاهرة سنة ١٩٦٧ ص: ٢٠٨: ٢١٢.

(35) See: Lucritus, Op cit. p. 45: 59.
(36) L. Ponomarev, In Quest of Quantum, p. 18.

(٣٧) إقحام ديمقريطس هنا خطأ لأنه رأى أبيقور المناقض لرأيه.

(٣٨) ولا ننسى دور أبيقور غير المنكور في التمهيـد لـدخول الفرض في الذرى في نسق العلم وذلك حين إنشـاء بيـر سندي أبيوقوريه الذري.

(٣٩) رايشنباخ نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فـؤاد زكريـا، ص ١٨٧.

(٤٠) لعله بدأ مدفوعا بإرادة الاعتقاد فـي الحريـة اللاحتميـة، وليست تهمنا مسألة الدوافع، تهمنا فقط النظرية نفسها، لقد أخذنا كل ما يعوزنا وتمكنا من استئناس عناصر الاختلاف معه، الشيء الوحيد الذي لم نستطع أبدا أن نستسـيغه هـو عداؤه الغريب للمنطق حتى إنه قال عن رسل العظيم "لأنه منطقي تبا له حمار!؟ على أية حال لم نحتك إطلاقًا بهذا.

(٤١) رالف بارتون بيري، أفكار شخصية وليم جيمس، ترجمة د. محمد علي العريان ص ١٧.

(٤٢) السابق ص ١٩٩.

(43) Karl Popper, Objective Knowledge, P. 212 – 213.

(٤٤) محمود أمين العالم، فلسفة المصادفة، ص ١٦١.

(٤٥) السابق، ص ١٦٣.

(٤٦) البرجماتية هي مذهب الفلسفة الأمريكية ـ وأيضا الحيـاة والحضارة هناك ـ أقطابه هم بيرس ووليم جيمس وجـون ديوي، ويتلخص هذا المذهب بأن الحقيقي هو النافع المفيد، فقيمة الأفكار لا تقاس إلا بفائدتها وتطبيقاتها العلمية، وعلى قدر ما تكون الفكرة مفيدة وتؤدي إلى سلوك عملي نـاجح على قدر ما تكون حقيقة وصادقة، والنظريات البرجماتيـة للأخلاق والفن والدين.. إلخ، وكـل شـيء علـى وجـه

الإطلاق، تدور أيضا نفس المدار، أي تقيم الأشياء جميعها بفائدتها العملية والبرجماتية حيث إن هذا المصطلح مشـتق من اللفظ اليوناني براجما Bragma، ويعني العمل.

(٤٧) رالف بارتون بيري، أفكار وشخصية ولـيم جـيمس ص ١٧٨.

(٤٨) بيري، أفكار وشخصية وليم جيمس ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

(49) William James, Pragmatism, p. 19.

(٥٠) بيري، أفكار شخصية وليم جيمس ص ٥٣٣.

(51) William James, Textbook of psychology, Macmillan & co. 1 T d, London, 1907, p. 238.

(52) Ipip, p 416.

(٥٣) بيري، أفكار وشخصية وليم جيمس ص ٢٥١.

(٥٤) السابق، ص ٢٦٥.

(٥٥) د. زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، الطبعة الثانية دار الشروق القاهرة سنة ٨٢ ص ١٤٠.

(٥٦) الواحدية المحايدة Neutral Monism نظرية تعدديـة ولا علاقة لها بواحدية الحتمية والميكانيكية التي تـرى الكـون كلاً واحدا مغلقًا على ذاته. قالوا حدية المحايدة تعددية نرى الكون مكونًا من عدد لانهائي من الوقائع ولكن الواقعة من طبيعة واحدة محايدة بين المادة، وممكن أن تتحـد إحـدى الصور، يمكن أن نلاحظ أن الواحديـة المحايـدة مـذهب فلسفي لحل مشكلة العقل والمادة وطبيعتها والعلاقة بينهمـا والنظريات الفلسفية في هذا الصدد تتلخص في: الثنائية ـ

الاعتراف بالعقل وبالمادة معا ـ أو الواحديـة الماديـة ـ الواحدية الروحية، وتأتي الواحدية المحايدة فـي الفلسـفة المعاصرة لتشق طريقًا جديدا.

(٥٧) برتراند رسل، الفلسفة بنظرة علمية، ترجمة وتلخـيص د. زكي نجيب محمود ١٧٦.

(٥٨) د. محمد فتحي الشنيطي وليم جـيمس ـ مكتبـة القـاهرة الحديثة، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٧ ص ١٠٣.

(59) Wiliam James, The principles of psychology Vol. II.
Macmillan and co. L. T. D., London, No date, p. 36 – 487.

(٦٠) د. الشنطي وليم جيمس، ١٠٤.

(61) William Oames, Textbook of Psychology, P. 237.
(62) Ibid, P. 237 – 328.
(63) William James, the principles of Psychology, vol. II. P. 437 – 488.
(64) Ibid, p. 497.
(65) Ibid, p. 558.
(66) William James, Textbook of Psychology, p. 456.

(٦٧) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص ١٥١.

(٦٨) وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمـة د. فتحـي الشنيطي ص ١٢٠.

(٦٩) السابق ص ١٥٢.

(٧٠) السابق ص ١٨١.

(٧١) السابق ص ٩١.

(٧٢) السابق ص ١٦٢.

(٧٣) السابق ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٧٤) السابق ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٧٥) د. محمد فتحي الشنيطي، وليم جيمس، ص ١٤٩.

(٧٦) وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ص ١٢١.

(٧٧) السابق ص ١٢٤.

(٧٨) السابق ص ١٩.

(٧٩) السابق ص ٨٩.

(٨٠) د. الشنبطي، وليم جيمس ص ١٤٩.

(٨١) السابق ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(٨٢) السابق ص ١٦٢.

(٨٣) رالف بارتون بيري أفكار وشخصية ولـيم جـيمس، ص ٤٥٢.

(٨٤) د. الشنيطي، وليم جيمس ص ١٤٩.

(٨٥) رالف بارتون بيري، أفكار وشخصية ولـيم جـيمس، ص ٣٤٧.

(٨٦) د. الشنيطي وليم جيمس ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٨٧) د. زكي نجيب محمود حياة الفكر في العـالم الجديـد، ص ١٥٨.

(٨٨) انظر دراسة سيكولوجية في علمية مذهب التحسين، وفي إمكانيته العلمية بمعنى أن التركيب الطبيعي للعالم يجعله ممكنًا، دراسة في كتاب صدر على شرف وليم جيمس.

Edward L. Thor Ndike, A Pragmatic supstituant for free will, in: Essays Philo sophical and Psychological, Longman Green & co, New York, 1908. p. 587: 610.

(٨٩) فكما أوضح التعريف السابق بمذهب البرجماتية نلاحظ أن الفكرة ستغدو صادقة فقط لأنها مفيدة، أوليس من الضروري أن تكون الفكرة مقنعة كي نتصرف على أسسها، المهم فقط أن تكون مفيدة ونافعة، ولكن هذه الفائدة لن تتضح إلا بعد التصرف فعلاً أو فنحن - حتى ولو كنا برجماتيين - لن نستطيع التسليم بالفكرة قبل أن نتصرف على أساسها، والمفروض أننا لا نتصرف على أساس الفكرة إلا بعد أن نقتنع ونسلم بها ونقرها.

(٩٠) د. محمد فتحي الشنيطي، وليم جيمس، ص ١٦٣.

(٩١) السابق ص ١٦.

(92) Eddington, Indermtnacy and Indeterminism, p. 174.

(93) Eddinton, The nature of physical world, p 295.

(94) Eddington, Indeterminacy and indeterminism, p 181.

(95) Eddington, The nature of… 311.

(٩٦) ميكانيكي هنا تعني مجرد حركات أو تغيـرات الجزئيـات المادية المشكلة للمخ أو للجهاز العصـبي، ليسـت تعنـي الخضوع لشمولية التفسير الميكانيكي.

(97) Ibid, p. 311.

(98) Ibid, p. 311.

(99) Eddington, Indeterminacy and indeterminism, p. 176.

(100) Ibid, p. 177.

(101) Ibid, p. 173.

(102) Ibid, p. 179.

(١٠٣) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص ١١٢.

(١٠٤) السابق ص ١٠٧.

(105) Luisde Broglie, The reyolution in physics, p. 114 – 115.

(106) Penguin dictionary of science, p 84.

(107) Quoted from: Kqarl Popper, Objective Know – iedge, p. 218.

(108) Ibid, p. 2230.

(109) Ibid, p. 227 – 228.

(110) Ibid, p. 288.

(111) Ibid, p. 233.

(112) Ibid, p. 246.

(113) Ibid, p. 230 – 231.

(114) Ibid, p. 232.

(115) C. D. Broad, Indeterminacy and Inderminism, p. 140.

(116) Morris Chohen, Reason and nature, p. 327.

(117) Corliss Lamont Libertanism in: Philosophy and contemporary issmes, p. 28.

(118) C. A. Campbell, Libertanism, see indetails: P 276.
(119) Ibid, p. 284.
(120) Ibid, p. 273.
(121) David iggins, Towards Areasonable Liber Tarianism, in: Essays on freedom of action, p. 42.
(122) See in details With Logical Proofs: D. Wiggens, o cit, o. 41: 48
(123) Ibid, p. 34.
(124) C. Lamont, Libertarianism, p. 29.
(125) C. A. Campbell, Libertarianism, p. & c. 275
(126) D. Wiggins, Towards A Reasonable Libertar Ianism, P. 35.
(127) Ibid, p. 50.
(128) Ibid, p. 34.
(129) See for exaple: C. Lamont, Liber Tarianism, p. 28: 31.
(130) David Wiggins, Towards A Reasonasle Libertarianism, p. 35.
(131) C. Campell, Liberianism, p. 282.
(132) C. Campell, Liberianism, p. 282.

* * *

الفصل السادس

انفراجة المعضل في عالم العلم المعاصر

٤٠ - لو كان ثمة الكثير لكي نقوله هنا، لما كان ثمة داعٍ لكل الحديث السالف، المسألة أصبحت الآن أوضح مـن أن تحتمل جدالاً: ـ

أ- الحرية الإنسانية تعني إمكانية الاختيار بين بديلين أو أكثر.

ب- حتمية العلم الحديث، جعلت كل حدث، أي أن سـواه مستحيل، فلا بدائل، وبالتالي لا حرية.

ج- لاحتمية العلم المعاصر، تجعل كل حـدث احتمـالي بنسبة، مهما كانت عالية، فثمة إمكانية مهمـا كانـت ضئيلة فهي قائمة، إنها إمكانية لبديل واحد على الأقل، إن لم يكن أكثر.

د- ولما كانت بدائل الأحداث قائمة، فإن حرية الإنسـان كائنة.

بكل هذه البساطة تنحل أزمـة الحريـة، ويئـون للعقـل البشري أن يهدأ بالاً من معضل العلم/ الحرية، الـذي أتـاه بالوبال العظيم.

على أنها ليست حرية استواء الطرفين أو اللامبالاة كمـا وصمها الحتميون، فلا استواء أبدا في العالم اللاحتمي، إنهـا حرية توافر الطرفين فحسب، التي تُحمل المسئولية المرهقة، وتتطلب مبالاة ضخمة، لحسبان حساب كل من الطـرفين أو الأطراف، تمهيدا للاختيار بينهما. والعوامل المرجحة لا تحتم شيئًا طالما أن البديل الآخر قائم وهذا ما تشهد بـه التجربـة العينية الحية، كثيرا ما يختار الإنسان طرفًا مبرراته أضعف، وقد يصيب فتأتي إصابته نافذة، وقد يخطئ، والخطـأ هـو الثمن المدفوع للحرية، وهو أيضا سبيل للتعلم، كمـا يشـهد تاريخ العلم البحث من ناحية، وكما تقر مناهج التربية وعلـم النفس من الناحية الأخرى.

أتى المعضل من أن الحرية مضادة للعلة الكافية، أو لمبدأ العلية، وقد رأينا كيف اندثرت العلية من عالم العلـم وكـان اندثار العلية، والحتمية إجمالاً، اندثارا للتناقض بـين العلـم وبين إنسانية الإنسان، هذا هو فضل العلم المعاصـر الـذي

يمكن أن يؤدي بلاحتميته إلى التقريب بين وجهات النظـر، وطالما تصارعت وتناقضت باسم المرحلة السابقة من العلم.

في العالم اللاحتمي الذي نبذ العلية، ولا تكون المقدمة (أو العلة جدلاً) متبوعة بنتيجة واحدة أو جـدلاً بمعلـول واحـد محتوم، بل بعدد من الاحتمالات. "فلتتصوروا أن حالة معينة من حالات العالم الجامد، ولتكن (أ) يمكن أن تتبعها أي مـن الحالات المختلفة، مثل ب، ج، د.. وكلها تؤدي إلى حـالات مختلفة للعالم في المستقبل في العالم اللاحتمي، لا يوجد سبب بارز يجعل من الضروري أن تكون (أ) متنوعة بالحالة (ب) بدلاً من (ج) أو (د). ولنفترض أنه في بعض الحالات التـي تعرض للعقل البشري، يكون للعقل بعض القدرة على توجيه بعض النواحي الدقيقة من العالم، إلى أي من الحالات ب، ج على حسب اختياره بحيث تتفق كل الانتقـالات أ - ب، أ - جـ، أ - د.. مع قانون بقاء الطاقة وكمية الحركة، أعني مع أن الكون كوزموس منتظم، فسيكون لدينا عقل يـؤثر علـى المادة بدون أن يبذل قوة مادية أو تحول للطاقة، هو يشـكل الكون إلى حد ما وفق اختياره [1]، ويظل كوزموسـا قـابلاً للتعقل العلمي الرفيع.

إنها اللاحتمية العلمية.

٤١ ـ فقد رأينا كيف حطت رحال العلم علـى شـطآن اللاحتمية المرهقة والمقلقة ولكن الرحيبة والواعـدة وكيـف انقطعت كل صلة بينه وبين الحتمية البائـدة، لقـد انتزعـت اللاحتمية مقاليد السلطة من الحتمية، فكان انقلابا من النقيض إلى النقيض فكل ما تعنيه اللاحتمية أن الحتمية كاذبة، إنهـا سلب أو نفي لها ولافتراض أن كل الأحداث محددة سلفًا بدقة مطلقة، وبكل تفاصيلها اللامتناهية في الصغر أو في الكبـر، تنفي اللاحتمية هذا، لكنها لا تعني ما عناه هيوم من أنه ليس ثمة أية حادثة ترتبط بالأخرى، بل تعني أن القـوانين التـي تربط هذه الأحداث ليست حتمية. فحتى لو كان ثمـة حـدث يشترط آخر كظرف أساس أو أولي له، أو كان بينهما علاقة وثقى فليس يعني هذا علية، فضلاً عن أبدية المبدأ العلي، أو أن ذلك الحدث فضلاً عن كل الأحداث محتم سلفًا.

مع النظرة اللاحتميـة الأبسـط والأرحـب والأصـدق، والمتخلصة من كافة النزوعات اللاعلمية، نجد عدة عوامـل تؤدي علاقاتها ببعضها إلى عدة احتمـالات، كلهـا ممكنـة وحدوث أي منها أو عدم حدوثه، لن يهدم العلم، ولا العـالم

ولن يحيله إلى كابوس، إنه تعاقـب الأحـداث اللاحتمـي لا تسلسلها الحتمي، وتتابعها وفقًا للقوانين الاحتمالية لا العليـة، والأحداث في كلتا الحالتين مترابطة ومنتظمة، وقابلة للتعقـل والتفسير القانوني والنسقي، ولكن شتان ما بين التفسيرين.

حلت اللاحتمية محل الحتمية. فحل الترابط الإحصائي بين الأحداث محل الترابط العلي، والاتجاه المحتمل محل الاتجاه الضروري، واحتمالية الحدث محل حتميته، لم يعـد حدوثـه ضروريا ولا حدوث سواه مستحيلاً فأصبح التنبـؤ العلمـي أفضل الترجيحات بما سوف يحدث، لا كشـفًا عـن القـدر المحتوم، ومن ثم، انقطعت كل همزة وصل بين العلم وبـين الجبرية العتيقة، بعد أن تكفل في مراهقته الحتمية بمواصـلة مسيرتها، إنه زيف المطلق الـذي انكشـف لمـا تصـدعت تصورات الزمان والمكان المطلقـين والثوابـت المطلقـة، فاختفى المثل الأعلى للعالم بالحقيقة المطلقة كشيطان لابلاس الذي يعلم كل شيء عن كل شيء ويتنبأ بكـل شـيء، لمـا اختفى المثل الأعلى للعالم الذي يدور كمـا تـدور السـاعة المضبوطة، والنتيجة: أن ارتدع العلماء عن الغرور الأهوج المريض الذي أكسبتهم إياه الحتمية، إنهـم أدركـوا سـذاجة

وسطحية تصور العمومية لقوانينهم، بحيث لا تخرج من بين يدي أي منها ولا من خلفه صغيرة ولا كبيرة، لا في الأرض ولا في السماء.

على هذا انتهينا إلى أن اطراد الطبيعة، الذي يبرر العلية وهي تبرره، مثله مثلها افتراضات بلا أساس، كما أثبت التحليل المنطقي في المقدمة، أما ما أضافته ثورة العلم اللاحتمية، فهو أنه لم يعد ثمة مبرر لبقائهما، ولا حاجة لهما، إن الفيزيائي المعاصر الذي يعمل بالآلات الدقيقة في معمله ليكشف عن قوانين انتظام الطبيعة، لا يعوزه البتة مفهوم الاطراد الحتمي، لأنه يعلم جيدا حدود الدقة، ويدرك جيدا عبثية وصعوبة أن يجعل الظاهرة تكرر نفسها تماما، إلا داخل حدود معينة من اللاتعين وبالتالي للخطأ المحتمل، إنه الآن لا يبحث عن اطراد الطبيعة وأحداثها، ويكفيه انتظامها القائم على أساس إحصائي، لا علّي، ليبحث عن احتماليتها، أي ترددها بنسبة مئوية معينة، مستمدة من ترددات لوحظت في الماضي، ويفترض أنها سوف تسري تقريبا على المستقبل. لقد استرحنا أخيرا من العلية والاطراد، ومن دورانهما المنطقي الشهير، انهارا معا حين تحققنا من دخول

عنصر المصادفة في بنية الطبيعة، فاكتست المصادفة ثوبـا قشيبا، وتخلصت من كل الأدران الجائرة التي طالما لحقـت بها في عصور يقين العلم الحتمي، أما اليقين فلا حديث عنه سوى أنه تبخر تماما من دنيا العلم حتى شـاع قـول دارج الآن: العوام على يقين من كل شيء، ويكفي أن العلماء ليسوا على يقين من أي شيء، فقد كانت أبرز معالم الثورة العلمية وأشهر إنجازاتها، في أنها جزمت - منطقيا - من أن أيـة قضية إخبارية، بما هي إخبارية، احتمالية ونقيضها ممكن ولا يقين إلا في القضايا التحليلية الفارغـة مـن أي مضـمون إخباري - قضايا المنطق الصوري والرياضة البحتة: وعلى هذا، فإذا كانت السمة الرياضية بينة للحتميـة فإنهـا أيضـا وبنفس الدرجة بينة للاحتمية، غير أنها في الواقع لا تصـلح بينة لأي منهما فالرياضيات محايدة تماما، محض رموز تعبر بها عن مرموز إليه، ونملؤها بالمضمون سـواء افترضـناه حتميا أم لاحتميا، على أن رياضـيات الإحصـاء وحسـاب الاحتمال المعقدة النامية حديثًا، هي ألف باء العلم المعاصر، ومنطق الاحتمال عموده الفقري، بعد أن كانت العليـة هـي العمود والعماد والعمدة. إنه ذلك التطور المفاجئ، الذي حـل

بمفهوم المصادفة، فحلت موضوعية الاحتمال محل ذاتيتـه، خصوصا بعد نشأة ونجاح الميكانيكا الموجية البارعة، ومعنى حلول موضوعية الاحتمال محل ذاتيته أن اللاحتمية أصبحت طبيعة العلم والعالم، أبستمولوجيا وأنطولوجيا، أما التصـور الأنطولوجي للحتمية الميكانيكية فقد أضحى أثرا بعـد عـين خصوصا بعـد النظريـة النسـبية، ولا تبقـى إلا الماديـة الكلاسيكية، التي كانت الأمينة كل الأمانة على كل ما يقـول به العلم، وهذه المادية البليدة الساذجة قد أصبحت في نظـر علماء الطبيعة المعاصرين نموذجا على التفكيـر الـذي راح عهده وتجاوزناه، إنه التفكير البدائي المتخاف المنحصر فـي الكتلة الصلبة التي تصطدم بها القدم حينما تتعثر في الطريق فقد رأينا كيف استحالت المادة على أيدي العلم المعاصر إلى كائن أكثر شفافية من أي كيان تحدث الروحانيون عنه.

وإذا قارنا هذا بعناصر الحتمية التي عرضتها المقدمة ـ في التعريف بها ـ اتضح كيف اندثرت الحتميـة وتهـاوت أوثانها.

٤٢ ـ فيا لخيبة أمل لابلاس والحتميين جميعا. حقق العلم المعاصر حلمهم فنزع القشرة الخارجية للعالم بـل ولـذرة،

ولكنه ـ لوكسة الحتمية ـ لم يكتشف وراءها آلة ميكانيكيـة هائلة، بل "اكتشف كل ما يثبت خطـأ التفسـير الميكـانيكي لفيزياء نيوتن وخطأ الزعم بـأن كـل الظـواهر خاضـعة لقوانينها، الآن ومنذ بداية هذا القرن تم رفض هذا التفسـير نهائيا، واتضح مدى سذاجة تصوراته العينية لمفاهيم الكتلـة والقوة [٢]". ضاع مرام الحتميين في التحديد الفردي لمسـار وموضع كل جسيم، وكثوابت مطلقة تظل كما هي بمنأى عن أية تغيرات متوقعة، فتصلح مقدمة للعلم الشامل.

وسبحان مغير الأحـوال، لقـد انقلبـت الأوضـاع الآن "واللاحتمية التي كانت حتـى عـام ١٩٢٧ قرينـة الجهـل والإظلام، أصبحت هي الطـراز المسـيطر" [٣]" والمعلـم الحقيقي على عصرية السمة العلمية، أما الحتمية التي كانـت المثال الأعلى وقدس" أصبحت الموضوع الأثيـر لسـخرية العلماء، فيقول عنها العالم الفرنسي جان لويس دتـوش j. l. Destouches إن قيمتها "لا تزيد عن قيمة الرأي القائل بأن الحركة معدومة، أو بأن الأرض منبسطة [٤]" أما أدنجتـون فيرى أن نصيبها من الصحة لا يزيد عن نصـيب الفـرض

الروكفوري - أعني الفرض القائل بأن القمر مصنوع من جبن الروكفور" [٥].

وسواء اتسقنا مع التيار السائد بين العلماء الشبان بالهزء والسخرية من الحتمية، أو تجملنا بأن نرحم عزيز قوم ذل، فإننا قد أقبلنا على مرحلة جديدة من التطور. وأصبح لزاما علينا توديع "ذلك العصر السعيد المليء بالثقة، الذي يفترض أنه من الميسور وصف الماضي واكتناه المستقبل، إذا عرفت لقطة واحدة من لقطات الماضي [٦]" كان عصرا سعيدا تسوده آراء سعيدة قيل عنها باستخفاف إنها "أملات في بناء عالم من كرات تافهة [٧]". لا نقصد الحط من قدر العلم الكلاسيكي، وليس فينا من يفعل هذا. فقد حقق نسقه الجليل الذي ظل هكذا حتى اليوم. إنما المقصود الحط من شأن حتميته البائدة، والتي اتضح أنها فكرة عن العالم على شيء كبير من السذاجة، فكرة عالم فيزيقي يمكن وصفه بدقة متناهية، إن لم يكن بواسطة علماء اليوم، فعن طريق علماء الغد [٨]" لقد ظنوا أن كل تغير يجب تصويره بكميات محددة الموضع في المكان والتغير في مجرى الزمان، وأن هذه الكميات لابد وأن تيسر الوصف الكامل لحالة العالم الفيزيقي في كل لحظة،

وسيتم هذا الوصف تماما بواسـطة معـادلات تفاضـلية أو مشتقات جزئية تتيح لنا تتبع موقع الكميات التي تحدد حالته، ويا له من تصور رائع لبساطته توطدت أركانه بالنجاح الذي لازمه لمدة طويلة [٩] ـ إنها الواحدية الشاملة ـ لكن تأكـدنا الآن من "أن الأمل في التمكن من تفهم للعالم كله عن طريق جزء صغير منه لا يمكن أبدا أن يدعم منطقيا [١٠]" ولم تكـن الحتمية إلا حلما من أحلام اليقظة، حلما بالعلم الشامل، الذي يغدو أكثر حقيقة بكل تقدم تحرزه الفيزياء، حتى أصبح يبدو، وكأنه كابوس مرعب لا يمكن الهرب منه [١١].

وارتهن التحرر مـن هـذا الكـابوس باقتحـام العـالم الميكروسكوبي ـ لقد حاصرت الحتمية الفيزياء، لأنه علـى طوال مدى الظواهر الميكروسكوبية كانت عدم القابلية للتنبؤ صغيرة بدرجة يمكن إهمالها، فبدت الصياغة العلية الصارمة وكأنها أوضح وأبسط أسلوب للتعامل معها، وبالنسبة لسـائر الأغـراض العلميـة. فقـط حـين تعرضـنا للظـواهر الميكروسكوبية أدركنا أن الصياغة العلية غيـر دقيقـة ولا يمكن أن تكون أساسية وأنه من المستحيل الوصول للنبـوءة بدقة ويقين [١٢]. حتى ولو وجد عقل لابلاس الفائق، وكـان

الإحباط العنيد لجهودنا من أجل إدخال المعرفة بهـذا العـالم الميكروسكوبي في قلب الخطة الحتمية، إيماءة بأن نبدل هذه الخطة، فقد ثبت أننا نهدف إلى مثال زائف وخـاطئ، مثـال الوصف الكامل للعالم، وبأنه من الضـروري البحـث عـن أبستمولوجيا جديدة تلائم هذه الظـروف [١٣]. فلمـا كانـت الأبستمولوجيا الحتمية ـ قائمة كمفهوم علمـي ـ علـى أن مبادئ الميكانيكا بدهيات أولية مبرهنة بـذاتها غيـر قابلـة للتحدي، فإنها قد انتهت بنشأة الميكانيكا اللانيوتنية، وأدركنـا أن مبادئها الأولية كمبادئ أي فرع آخر من فروع الفيزيـاء، عرضية اتفاقية، أي ليست مشتقة من قوانين المنطق المطلقة، وأن نقائضها فروض محتملة، بل وأن صياغة نيوتن للجاذبية دقيقة. وليست المسألة مسألة قانون فيزيائي معين بل مسـألة الدقة المطلقة للفيزياء الكلاسيكية التـي اهتـزت بالأعمـال التجريبية في الحركة البراونية والنشاط الإشعاعي وظـواهر الطاقة [١٤]. وسائر ما أوضحته المقدمة عـن أزمـة العلـم الحتمي وأيضا عن ثورة العلم المعاصر والكوانتم والنسبية.. بهذا تحطمت الأسس الراسخة للعلم وأصبحت لا يقبلها عقل. الزمان والمكـان والمـادة والأثيـر والكهربـاء والنزعـة

الميكانيكية والعضوية، المظهـر البـادي والـنمط والبيئـة والوظيفة.. كل هذه المفاهيم تتطلب إعادة التفسـير [١٥] وإذا كان ممكنًا، فإنه يتضمن كارثة لتلك الأسـس، هـي إنكـار الحتمية.

لم تكن الحتمية مبدأ قبليا، ومع هـذا لـم يكـن إنكارهـا متصورا للعقول، ليس فحسب بل وأيضا أملاها العلماء كأمر واقع، وبوصفها نظرية مهيبة، ولكن هذا المرسوم العلمي قد انقلب في النهاية إلى اقتراح لا تجيزه الوقائع [١٦]. وكان من الصعب على اللاحتمية أن تشق طريقها في الفيزياء إلـى أن تتطور التقنيات والأساليب الفنية للتعامل مع عالم لاحتمـي. وقبل هذا كانت اللاحتمية عاجزة عن منافسة الحتمية كأسلوب لوضع وقائع الخبرة في نظام. [١٧] أما بعد هذا، وكنتيجة لتقدم نظرية الكوانتم، فلم تعد الفيزياء رهينـة النظـام أو الخطـة الحتمية الموهومة للقوانين، وتوقفت الحتمية تماما عن أدنـى مساهمة في الصياغات الأخيرة للفيزياء النظريـة [١٨]. بـدأ الأمر بلا مبالاة تجاه الحتمية أو إهمال لهـا فـي المرحلـة الأولى لنظرية الكوانتم، على أساس أنه حتى ولو كانت ثمـة خطة علية صارمة تكمن خلف الظواهر، فإن البحث عنها لم

يعد أسلوب عمل مجديا. وثمة مُثُل أخرى من الأجدى تعقبها لقد أدرك الجميع أن العلية فقدت دورها. البعض ندموا بـل التاعوا، وأملوا في أن تعود يوما ما ولكـن كـان الموقـف المعتمد هو اللامبالاة تجاه الحتمية أو أن أحدا لم يعد ينشـغل بها، وبعد أن حدث التطور الأعظم فـي نظريـة الكـوانتم الجديدة التي بدأت عام ١٩٢٥ وتم اعتمادها عـام ١٩٢٧ ـ حين ظهر اللاتعين لهيزنبرج انقلبت هـذه اللامبـالاة تجـاه الحتمية إلى عداء صريح لها، وجهود موجهة بتعمد من أجل الخلاص النهائي منها [١٩]. فقد توصلنا إلى نقطة هامة جدا، وهي أن اللاحتمية في الفيزياء المعاصرة ليست البتة مجـرد فشل للحتمية، كما لو كنا نصادر على استئذان لفشـلنا فـي اكتشاف العوامل المؤدية للحتمية، وكأن هذه العوامل موجودة فعلاً، لقد أصبحت اللاحتمية ـ خصوصا بعد هذا المبـدأ ـ تعميما كميا دقيقًا، تماما كقوانين الطبيعة، وكأي مـن تلـك التعميمات التي كانت تشكل ما كنا نعتقد فيه من قانون علّـي [٢٠]. بعبارة أخرى، لم يعد الأمر مقصورا على أننا لم نعرف بعد أن الحتمية صادقة، بل بالأحرى لقد عرفنا أنهـا كاذبـة [٢١].

فكان الانتصار الساحق للاحتمية، والـذي توطـد نهائيـا بعوامل كثيرة، أهمها أن الانتصارات العظمى للتنبؤات فـي الأوقات المتأخرة تقوم على قوانين إحصـائية صـريحة ولا تستند البتة على أي أساس على، والأهم من ذلك، أن القوانين الكلاسيكية المقبولة حتى الآن، والتي ظهرت في البداية على أنها علية، قد أثبت البحث الدقيق أنها ذات طبيعة إحصـائية، من هنا حلت اللاحتمية محل الحتميـة فـي كـل موضـع، فأحرزت الفيزياء ـ ولا تزال تحرز ـ تقدما سريعا، لأنهـا لم تعد تضع الخطة العلية كهدف عملي [٢٢] بعبـارة أخـرى بسبب التحرر من وهم الحتمية، أي الظافر باللاحتمية.

وبالتالي الظفر بعلم، عالمه ليس ينفي الحرية الإنسـانية، بل يتسع تماما لها.

الحرية الإنسانية في عالم العلم المعاصر:

٤٣ ـ إذا كان العلم المعاصر، أقصى وأعظم مد عقلـي حدث حتى هذه اللحظة والذي يعلمنا كيف تكـون العقلانيـة والنسقية، يحمل عالمه كل هذه اللاحتمية فلست أدري، كيف تبرز تلك التصورات التي ترى الحرية كيانًا أهوج مجنونًـا، عالمها اللاحتمي، كابوس ـ عمـاء وخلـيط مـن فوضـى

وخرافات، ومعجزات، كل شيء فيه جائز ولا نظام لـه، ولا علاقة البتة بين أحداثه؟!!!

يعلمنا العلم المعاصر، علم النسبية والكـوانتم، كيـف أن العالم اللاحتمي كوزموس منتظم، بل وذو ثوابت عتيدة تذوى بجوارها الثوابت الحتمية الساذجة. لاحتمية، تعنـي حـدودا معينة للاحتمال، ومجال محدد جدا للإمكانيات، بعبارة أخرى ثمة أوضاع معينة وليست محتمة ـ وهذه الأوضاع المعينـة هي التي تمارس الحرية من خلالها، عن طريق الاختيار بين البدائل والسبل المطروحة للسـلوك، ولـيس أي سـلوك أو تصرف على الإطلاق، مثل ذلك العالم الذي يمكن لأي شيء فيه أن يصبح أي شيء، والذي يتوقع من أي شخص فيه أي سلوك وأي تصرف ـ مثل هذا العالم لا يتراءى لغير عقول مريضة يعوزها العلاج النفسي. هو ليس يصلح للحريـة ولا للحتمية ليس فحسب، بل إنه لا يصلح للوجود أصلاً، فضـلاً عن الوجود المتعقل المعاش.

عوامل البيئة والوراثة والـدوافع السـيكولوجية، ليسـت تحركنا كما تحرك الخيوط الدمى، بل فقط تطرح احتماليـات معينة للسلوك المعين في الموقف المعين. وقصارى ما تفعله،

أن تجعل لواحدة من الإمكانيات احتمالية أعلى من سـواها، ومهما كانت عالية، فليس ثمة حتمية لا فـرار منهـا، إنهـا تساهم في تشكيل الموقف الذي تمارس الحرية مـن خلالـه، وطبعا كثير من العوامل التي تشكل الموقف ربما لم يخترها الفاعل، لا يمكنه أن يختارها، ولكن مهما كان فيها من عسف وظلم - كأن يبلى دون الجميع بمصيبة أو عاهة بغير خطـأ جناه - فإن الحرية الأنطولوجية كائنة، تُمكنه من مواجهـة المصيبة بأكثر من تصرف. ليكون المجال العينـي لإثبـات عزم الإرادة وقوة الحرية. أما عن إصابته بالمصيبة في حـد ذاتها، فليست تتعلق بقضية الحرية، بل ربما بقضية العدالـة الكونية.

رأينا - في المقدمة - كيف ينتظم الكون الفيزيقـي فـي نظامه البديع بقوانين كلية إحصائية، بمعنى أنها ليست ضربة لازب أو قضاء محتوما على الجسيم المنفرد، بل يظل الجسيم المنفرد - في العالم اللاحتمي التعددي - يحتفظ بشيء مـن الفردانية داخل القانون، أجل، كلنا ننشـد أن تصـل العلـوم الإنسانية إلى درجة التقدم الباهر التي أحرزتها الفيزياء وحين يصل علم الاجتماع إلى هذه الدرجة، سيظل محل فرد فـي

المجتمع محتفظًا بشيء من الفردانية - من الحرية - داخـل القانون الإحصائي الدقيق - إن الفيزيـاء المعاصـرة تتنبـأ بالحدث، وبدرجة احتماليته ودرجة اللاتعـين الكائنـة فيـه بمنتهى الدقة. فهل سيستطيع علم النفس هذا يومـا بالسـلوك الإنساني ودرجة الحرية الكائنة فيه.

هذا أمل علمي بحت، وليس يهم الفلسـفة كثيـرا، فكمـا أوضحنا الحرية الأنطولوجية، إما أن تكون أو لا تكون، إمـا منفية وإما مثبتة، وقد سحب العلم حتميته التي تنفيهـا. إنهـا إذن غير منفية.

وليست الحرية غير منفية فحسب، بل يمكن جعلها مثبتَـة إيجابيا إنها اختيار بين عدة أحداث، لاحتمية العـالم تجعلهـا كلها ممكنة، ولا تفرض أيا منها، ولكن واحدا فقط هو الـذي سيحدث، فيزيقيا - كمصادفة موضوعية أو عشوائيا - ولكن إذا كان الموقف على مستوى السـلوك الإنسـاني، وتـدخل عنصر إنساني فعال، فأحدث هذه الإمكانية دون سواها مع أن سواها كان يمكن أن يحدث لو لم يتدخل هذا العنصر بالذات، فإن هذا العنصر أو العامل الفعال، هو ما نسـميه بالحريـة الإنسانية، إنها اختيار متعمد وسلوك إرادي موجـه، وبهـذا

يحمل الفعل الإنساني طابع الجدة. وتصبح المسئولية كائنـة، فهل هذا الاختيار الموجه يتناقض مع المبادئ الأخلاقية التي يسلم بها الفاعل؟ مع اللاحتمية يختلف موقـف اللـص عـن موقف المصاب بجنون السرقة، الأخير وعيه غيـر سـوي، ومرضه ينفي احتمالية السلوك السوي المنسق مع المبـادئ الأخلاقية، فلا مسئولية، أما مع اللص فقد انتفى هذا النفي ـ لتصبح المسئولية كاملة. سطحية وسذاجة الحتميـة، أفضـت إلى ضم الإنسان والحيوان والجماد في نسق العالم الواحد مما يرفع المسئولية عن الإنسان على أساس أنه خاضـع لـنفس حتمية الحجر الساقط على رأس شخص فقتله، ولما كان مـن غير المعقول أن نلوم حجرا، كان من غير المعقول أن نلـوم قاتلا، أما خصوبة ورحابة وفعالية التصور اللاحتمي الـذي يعني التعامل مع متغيرات أكثر، فيمكنه أن يضيف عنصـر الوعي والجهد الإرادي المتعمد كعامل متميز في دراسة وفهم الإنسان فيتحمل مسئولية ما فعل دون الحجر الساقط غير ذي الوعي.

تلك هي النتيجة المتوقعة من انهيار التصور الميكـانيكي الذي يرد كل شيء إلى كتل المادة الصـلبة السـاذجة بـل

وانهيار الكتل الساذجة ذاتها، والذي لا خلاف عليه الآن، أنه قد اتضح أن مكونات المادة لا تشابه بـأي حـال الكريـات الصغيرة والحبيبات الدقيقة التي كانت متصـورة كمكونـات للمادة في العالم الحتمي، أو كمكونات للعالم الحتمـي ذاتـه، ومن المؤكد أن انهيار هذا المفهوم الحتمي للمادة، يمكـن أن يكون فاتحة سبيل قد يفضي إلى قهر الثنائية الكبرى: العقـل والمادة، ومن المؤكد أكثر أنه بالتكوين الجديد للمادة، والنسيج الجديد للعالم الفيزيقي، يمكن أن يتحقق نسق العلـم الواحـد المنزه عن قهر إنسانية الإنسان والذي يرسم العالم من أيـة وجهة للنظر نحن لسنا غرباء عنه كما كنا غرباء عن عـالم العلم الحتمي بافتراضاته التعسفية الجائرة - عالم أصبح أقل قسوة وفظاظة، ومن الممكن التصالح معـه، والبـرء مـن الشيزوفرينيا الأليمة.

وكيف لا نبرء منها؟ وقد أتى تصور الإنسان الفاعل الحر المسئول من قلب البناء الأنطولوجي المستقى مـن الدلالـة الأبستمولوجية للعلم، والمتوج بحلم نسق العلم الموحـد، أي التفسير العقلاني للكون، وبأن يحرز العلم ككـل وكفـروع أقصى درجات التقدم، وبعد أن ودعنا مرحلة الشـيزوفرينيا

ومبرراتها، أصبح كل تقدم للعلم اللاحتمي ظفر للإنسانية من كل الوجوه، وبكل أبعادها، فلم يعد العلم ليمضـي فـي، أو يملك، أية حجج ضد معايشتنا الفطرية للحرية والاختيار.

٤٤ ـ والحق أن في هذا القول تواضعا مجافيا للواقـع، فالعلم المعاصر لا يقتصر على سحب إنكاره للحرية، بل إنه يستلزمها، عرف علم النفس الفلسفي الإرادة الحـرة" بأنهـا الاختيارات التي تقول عنها أنها غير ذات حتمية ضـرورية من قبل الجهاز العصبي، أو من أية علة فيزيائية أخرى" [٢٣] فرفضها علم النفس الحتمي، على أساس أن العلل الفيزيائيـة لن تترك شيئًا بغير أن تحتمه، فكانت الإرادة الحرة معبـرة عن اللاشيء عن الوهم، ولكن الفيزياء المعاصرة علمتنا أن العلل الفيزيائية لا تحتم شيئًا، وأن ذلك التحديد هـو الـوهم الباطل، فاستطاع علم النفس المعاصر ـ المعاصر جـدا ـ علم النفس المعرفي "أن يستوعب هذا الـدرس ويـدرك أن الوهم الباطل في الحتمية السيكولوجية" التي تتصور النـاس وكأنهم ينظرون من ثقوب الأبواب، منحصرين في صناديق يستجيبون للمنبهات أو تعميهم الغرائز [٢٤]، وكمـا تتعامـل الفيزياء المعاصرة مع الاحتمال واللاتعين والمصـادفة.. أي

مع اللاحتمية بوصفها واقع أنطولوجي أكيد، يتعامـل علـم النفس المعرفي مع الحرية الإنسانية كواقعة أنطولوجية أكيدة لكي يصل إلى "صورة أدق للبشرية، ألا وهي صورة الكائن العضوي النشط، الذي يتعلم الكثير عن بيئته وعن نفسه وهي بسبيلها إلى الاستكشاف [٢٥]. فالتخيـل والتفكيـر والتـذاكر تحررنا من البيئة المباشرة ونحن ندفع ثمـن هـذه الحريـة بإمكانية الوقوع في الخطأ. فمن الممكن أن نتصـور أشـياء ليست حقيقة وأن نتذكر أشياء لم تحدث قط - لكننا نكتسـب إمكانيات والنظر في بدائل جديدة [٢٦].

إذن بعد أن كانت الحتميـة السـيكولوجية هـي الحلقـة المفضية مباشرة لمعضل الحرية في عالم العلم، أصبح علماء النفس المعاصرين لا يعترفون بالحرية الإنسانية فحسب، بل يجعلونها المقولة الأساسـية بغيـة فهـم أعمـق وأفضـل لموضوعهم!! فكيف حدث هذا؟

إنها الثورة اللاحتمية في علـم الـنفس، علـم الـنفس المعرفي: فقد وصل المد اللاحتمي للعلوم الإنسانية إلى حـد الثورة في علم النفس. بوصفه العلم الذي يتعامل مع ظـواهر الحرية الإنسانية والإرادة، وكانت محاولته لإلغائها - وهـي

واقعة أكيدة – انسياقًا مع الحتمية العلمية، من أهم أسباب ما تردى فيه من التواءات وعجز عن التوصل إلى نتائج علمية مرضية. وكنا قد رأينا أن المد الحتمي في علم النفس قد تمخض عن عدة – مدارس، أسفرت عن اثنتين سادتا الميدان بفضل قوة امتثالهما للحتمية وإلغاء الحرية، وهما تحليلية فرويد، وسلوكية واطسن ثم سكينر خصوصا هذه الأخيرة، بسبب افتقار الفرويدية للسمة العلمية، وبطريقة جعلت النفسانيين الجادين يتبرءون ويبرئون علم النفس منها، كما لو كانت وصمة عار علمية. وبعد أن سادت السلوكية الحتمية، حتى كادت أن تصبح مرادفة لعلمية علم النفس، حدث في منتصف الخمسينيات الزلزال حين انصرف علماء النفس إلى دراسة ظواهر الاختيار والإرادة محققين في علم النفس الثورة اللاحتمية الموسومة باسم الثورة المعرفية – أي التي تدرس الظواهر المعرفية والعمليات العقلية التي هي مظاهر الحرية والاختيار، فكان علم النفس المعرفي والعلاج المعرفي Cogntive Psychology كطريقة ثالثة للنظر إلى الطبيعة الإنسانية، ومنافسة للتحليلية والسلوكية" [٢٧]. إنها الثورة التي يسميها جيروم بروزن Jerome Bruner باسم الثورة بعد

الصناعية، أي المتجاوزة للثورة الصناعية بمثالها الميكانيكي الحتمي، ويؤرخ لها بعام ١٩٥٦.

أدرك علماء النفس أن اتباع سكينر قد تأثروا بما شاهدوه من سهولة التصرف في السـلوك الحيـواني فافترضـوا أن الأفعال الإنسانية جميعا ـ حتى الأفكـار واللغـة والـدوافع والسمات الشخصية ـ يمكن تفسيرها بنماذج متشـابهة، وإن تكن أشد تعقيدا، بيد أن الجيل الجديد من النفسانيين المعرفيين رفض هذه النظرة الآلية محتجا بأن هناك تراكيب وعمليـات للعقل لا سبيل إلى إحالتها إلـى أخـلاط عـن الاسـتجابات المدعمة (٢٨) فنظروا إلى القيود التي وضعتها السلوكية فـي نصف القرن الأخير، بوصفها قيودا عقيمـة وأنهـا كانـت للأسف الشديد مصوغة على أساس تصور للعلوم الفيزيائيـة عفا عليه الزمان (٢٩).

كذلك لم يكن السلوكيون مهتمين بالمعرفة ـ أي بعمليات التفكير، ولم يأخذوا مأخذ الجد إمكانية أن تكون الطريقة التي يتصور أو يفكر بها الناس مهمة بالنسبة للأفعال والتصرفات وكانت جذور فكرتهم المتمركزة حول الدافع، تمتد راسخة في عدم الثقة بالتفكير فيما يدور بالعقل، والتجريب المعملي وحده هو الذي يمكن أن يؤدي إلى معرفة يعتمد عليهـا. وترتـب على هذا أن العمليات النفسية ينبغي أن ـ تنزل إلى القاسـم المشترك الأصغر للحياة الحيوانية. وكتب سكينر عن سـلوك الكائنات العضوية، في غلو عنيف، مقترحا أن تنطبق مبادئه السلوكية على الكائنات العضوية، في غلو عنيف، مقترحا أن تنطبق مبادئه السلوكية على الحياة الحيوانية جميعا، بل على المخلوقات الحية جميعا [٣٠] أما الثورة المعرفية اللاحتمية، أو ذلك التغير الدرامي الذي أصبح واضحا في أوائل الستينيات، فهو التخلي التدريجي، أو على الأقل إضعاف هـذه النظـرة القاصرة. وذلك أنها جددت الاهتمام بأفكار الناس ومعـرفتهم بوصفها عوامل سببية في الشعور والفعل، وفـي الطرائـق المختلفة التي يقومون بها الحوادث [٣١] وفي النظرة الجديدة، لم يعد الإدراك الحسي أو الذاكرة، أو ما شبه ذلك يحال إلـى

نمط للتعلم. بل أصبح يتطور على أنه أمثلة لحل مشـكلات، والكائنات البشرية بهذا تفكر ولها حياة عقلية [٣٢].

والذي يهمنا، أن جميع اتجاهات علم الـنفس المعرفـي، تلتقي عند شيء أساسي هو: الحرية الإنسانية فهي جميعا ـ تتفق ضمنًا على أقل تقدير ـ على أن الناس يختارون الكثير مما يعرفونه وهذه الاختيارات تتم بطرق شتى خلال الانتباه الانتقائي، أو تطبيق الاسـتراتيجيات المعرفيـة أو اكتسـاب المهارات المعرفية [٣٣]. الإدراك الحسي والتخيل ـ كغيرها من الأنشطة الأخرى جميعا ـ يتضمنان الاختيـار. فهنـاك بوجه عام من الأشياء أكثر مما نستطيع أن نشاهد وأكثر مما نستطيع أن نستمع إليه، [٣٤] ولكننا لا نشاهد كل وقائع البصر ولا نسمع كل وقائع الصوت، بل ثمة انتقاء قوي يجعل وقائع معينة دون غيرها تدخل فـي حيـز الإدراك، ولـيس مـن الضروري أن تكون هي الأقوى فـي إثارتهـا للأعصـاب الحسية، بل الضروري أن تكون هي الوقائع التـي توجهـت نحوها الحرية والاختيار والجهد الانتقائي والمثال الشهير في الأم التي راحت في نوم عميق، حتـى إن جلبـة ضوضـاء خارج نافذتها، لن توقظها، مع هذا، فأقل همسة أو بادرة بكاء

من طفلها الرضيع كفيلة بأن تجعلهـا تهـب مـن نومهـا. والنفسانيون المعرفيون يطلقون علـى الاختيـار الإدراكـي الحسي الذي أشبعوه دراسة ـ اسـم الانتبـاه الانتقـائي ـ Selective attentio، واللغة أيضا تخضع لهـذا الاختيـار الانتقائي، "فنحن نحدث بعضنا بعضا بالحقيقة وبالأكاذيب أو بلا شيء إن ثمة اختيارا للكـلام، كمـا أن هنـاك اختبـارا لـلإدراك الحسـي، ونحـن لا نسـتطيع أن نتجنـب تلـك الاختيارات، مثلما لا نستطيع أن نتجنب اللغة نفسـها لأننـا بشر" [٣٥].

هكذا يقوم علم النفس المعرفي على أن الإدراك والتخيـل واللغة، وغيرها من الأنشطة النفسية تقوم أساسا على حرية، على نوع من الاختيار الذي لا نستطيع تجنبه لأننا بشر. "لـم يعد البشر في نظر علم النفس المعاصر "لعبة في يد الغريزة العمياء كما أنهم ليسوا عبيـدا للتـدعيم المتكـرر، فالنـاس يستطيعون أن يروا أو يتعلموا ويفهموا. هذا ما نعرفه دائمـا عن أنفسنا، بيد أنه ما من نظرة أخرى لعلم النفس قد أضفت طابع الشرعية على هذه المعرفة أو حاولت تعميقهـا [٣٦] إلا هذه النظرة اللاحتمية المعاصرة، ذروة التقدم الأبستمولوجي

في علم النفس، وأحسب أن الآمال معقودة عليها ليحقق هـذا العلم قدرا أكبر من التقدم نحو فهم طبيعة الـنفس البشـرية، وبعد أن طال تعثره.

ولئن كان علم النفس هو الذي يتعامل مباشرة مع واقعـة الاختيار وظاهرة الحرية الإنسانية، فإن الأمر لم يقتصر عليه "وهذه النظرة تتغلغل الآن في العلوم الاجتماعية" (٣٧).

والمسألة بجملتها كما أوضـحت المقدمـة، ألا وهـي أن الفيزياء الأصل وصاحبة القول الفصل، وكما كانت العلـوم تهرول نحو مثالها الحتمي، فإنها الآن أصبحت تهرول نحول مثالها اللاحتمي. وكما سهل عليها اتباعها في الحتمية وإنكار الحرية، يسهل عليها أكثر اتباعها فـي اللاحتميـة وإثبـات الحرية خصوصا وأن فلسفات العلوم المعاصرة قد أثبتت أنه في مبدأ اللاحتمية طريق التقدم، وهو كفيل بحل مشكلة العلوم الإنسانية وإزالة الفوارق بينها وبين العلوم الطبيعية، التي كنا نظنها تعمل بموضوعية مطلقة، مستحيلة على الباحـث فـي العلوم الإنسانية.

وعلى أية حال، فإن ما فعله علم النفس المعرفي، فعلتـه أحدث الفروع في شتى التخصصات. فمثلاً قـام المؤرخـان

الألمانيان إدوارد ماير وماك فيبر بدراسة جـادة للاحتمـال الموضوعي في التاريخ، أي تصور ما كان يمكن أن يحـدث في الماضي، وإنه تصور علمي يعـين علـى فهـم أعمـق للحاضر، فهذه الإمكانيات ليست أشباحا لما كان البشر يأملون فيه، ولكنها الإمكانيات التي فشلنا في تحقيقها، أساسا لأننا كنا نفتقر إلى المقدرة العقلية على إدراك الاحتمالات الموضوعية لما فيه الخير [٣٨]. ولأن التاريخ مجال إنساني صرف، فـإن مجال الإمكانية فيه هو مجال الإرادة الحرة والجدة ـ الفعـل الجديد، ولذلك لابد وأن يأخذ المؤرخ عامـل الحريـة فـي اعتباره واهتمام المؤرخ بالحرية هو اهتمام بمحض التعـين Oindeterminacy في عملية التاريخ، بمعية نهاية مفتوحة في جانب التاريخ الإنساني الذي يناقض الأنظمـة الحتميـة الميكانيكية المغلقة. وهو أيضا اهتمام بالبعـد الأخلاقـي ـ (لنتذكر ثورة الحتميين العارمة على البعد الأخلاقي للتـاريخ في الفقرة (١١/ ء) ـ في كتابة التاريخ، المنـاقض لمجـرد التساؤلات الفنية التقنية التي نثيرها حول الآلات الميكانيكيـة [٣٩] إذا كانت الفيزياء قد رفضت النموذج الميكانيكي مثل ذلك الرفض البات، فما بالنا بالتاريخ؟!

وظهرت لاحتمية قويـة، واعتـراف بحريـة الإنسـان وإيجابيته في ميدان الجغرافيا المعاصرة أيضا، تحـت اسـم مدرسة الإمكانيات Possiblism تقوم على أسـاس الـدور الإيجابي الذي يؤديه الإنسان على سـطح الأرض وضـمن حدود بيئته وبالتالي تنادي بقدرة الإنسان وإمكانياته في تذليل عقبات البيئة (٤٠) وكان العالم الفرنسـي لوسـيان فيفـر L. Fedvre هو أول من وضع المصطلح (مدرسة الإمكانيات)، وذلك في كتابه (مقدمة جغرافية للتاريخ ولكنهـا كانـت قـد ارتبطت بشكل قوي بكتابات أستاذه فيدال دي لابالاش Vidal de Leblache وكارل ساو Karl Sawe وكـذلك بومـان Bowman (١٨٤٥ ـ ١٩١٨) في الولايات المتحدة. ويرى لابلاش أن هناك دورا ينبغي أن يوكل للإنسان بوصفه عاملاً جغرافيا. فالنشاط البشري يعمـل علـى تعـديل الظـواهر العضوية وغير العضوية على سطح الأرض، لذلك فالإنسان شريك للطبيعة في دورها في تشكيل الحياة، أما فيفر فيبـالغ في دور الإنسان ويرى أن تقتصر الجغرافيا علـى دراسـة أثره، أو على الأقل تهتم كثيرا بهذا. وهو يعبر عـن مبـدأ اللاحتمية بقوله: "لا توجـد فـي الطبيعـة ضـروريات أو

حتميات، بل هناك دائما إمكانيات، وبمـا أن الإنسـان سـيد الإمكانيات، فإنه هو الذي يجدد ما يستعمله منها" [٤١].

تطورت هذه الثورة اللاحتمية في علم الجغرافيـا حتـى بلغت ذروتها في نشأة أحدث الفروع وهو "علـم الجغرافيـا الإرادية" وهي: "جهد مستقبلي تأملي وضع في خدمة العمل. فهي تفترض معلومات يستغلها فريق عمل مزود بـالأدوات التي تمكنه من تجاوز المعطيات العددية المباشـرة، والتنبـؤ بوجوه "التطور الدينامي ونتائجـه. إن التحليـل الجغرافـي يتقاطع مع تحليلات الأنظمة التي تدرس العالم الحديث مثـل علم الاقتصاد وعلم السياسة ويتممها، لأنه يعتمد على مواجهة دائمة بين البيئة الطبيعية وبين المجال المشخص والجماعات البشرية الموزعة إلى تشكلات قوية في نظـام فضـفاض أو مركز [٤٢] وأساس المواجهة، أو أساس هذا العلم هو الجهـد الإرادي والحرية الإنسانية، لذلك فهو علم مبشـر بـالكثير. وأخيرا فإن الجغرافيا الإرادية تسهم في إعـداد اختيـارات واضحة، لصالح الحريات الجديدة، حريـة العمـل وحريـة الراحة وحرية شغل أوقات الفراغ [٤٣]. إنه التساوق الفلسفي

بين اللاحتمية العلمية والحرية الإنسانية، وقد تمت ترجمته ترجمة عينية.

هكذا أصبح العلم من رأسه حتى أخمص قدميه لاحتميا، وأصبحت الحرية الإنسانية من الظواهر أو العوامل التي تدرسها العلوم الإنسانية، بغية فهم أفضل لموضوعها، إقرارا منها بأن الإنسان فاعل حر مريد مختار.. هذا هو الإنسان الذي تدرسه أحدث فروع العلوم الإنسانية، بعد أن طال تعثرها وهي متشبثة بالنموذج الحتمي الميكانيكي.

فهل من إثبات أكثر من هذا على أن الصراع بين العلم والحرية، الإنسانية محض مرحلة قابعة في التاريخ، وأنه قد انتهى تماما، وأسدل الستار على المشهد الأخير منه، أو على أبسط الفروض ينبغي وأن يحدث هذا.

لقد فصلت الحديث عن معضل الحرية في عالم العلم الحتمي، وكانت كل فقرة تضع الإصبع على مثلمة، الحمق الصراح تركها كائنة في البنية العقلية. وبعد إثبات الحرية في عالم العلم المعاصر، لم يعد ثمة أي مبرر لاتخاذ الحرية ذريعة لشن حرب شعواء على العلم، والانقسام على العقل الذي أنجبه. والفرار من عالمه إلى عوالم موهومة أو متخيلة

أو متصورة، وتصح هذه مقدمة تخرج منها تنظيرات للحرية في مستواها الثاني - تنظيرات لأوجـه التحـرر المنشـود تحقيقها، بمنجاة من الشيزوفرينيا والاغتراب.

ومـا أيسـر هـذا الآن فقـط الآن بعـد أن رسـمت الأبستمولوجية العلمية المعاصرة صورة أنطولوجيـة لعـالم يصلح للأحرار المسئولين.. لإنسانية الإنسان، عالم بـه لا لنفي الحرية الإنسانية ولا يحيله إلى آلة عظمى ومعتقـل للمجبورين بل على النقيض تماما من هذا.. إنـه التنـاقض المنطقي بين الحتمية واللاحتمية.

في عالم العلم الحديث كانت الحرية حلمـا تنـأى عنـه الحقيقة.. ومثالاً يهدره الواقع وفي الآن نفسه تطبيقًا يفتك به التجريد.. وممارسة يخل بها التنظير، أما فـي عـالم العلـم المعاصر فقد أصبحت الحرية كما ينبغي لها أن تكون، إنهـا الحلم والحقيقة.. الواقـع والمثـال.. التجريـد والتطبيـق.. الممارسة والتنظير.

* * *

هوامش

(١) جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفـر رجـب، ص ٢٨٢.

(2) E. A. Hutten, The ideas of physics, p. 137.

(3) K. Popper, Objecteve Knowledge, p. 214.

(٤) .زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص ١٠١.

(٥) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص ١٠١.

(٦) جيمس. ر. نيومان. لابلاس، في: رجال عاشوا للعلـم، ص ١٠٤، ١٠.

(٧) ج. برونوفسكي، العلم والبداهة، ص ٢٢٤.

(٨) السابق ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(9) De Broglie, the revolution in physics, p. 129 – 130.

(١٠) فيرير هيرنبرج، المشاكل الفلسفية للعلوم النووية، ص ١٨.

(11) K. Popper, Odjective Knowledge, p. 222.

(12) Eddington, op cit, p. 181.

(13) Eddington, the nature of the physical.

(14) M. Cohen, Reason and modern world, p. 223 – 224.

(15) A. N. Whttehead, Science and modern world, p. 29

(16) William Barett, Determinism and novelty, p. 48.

(17) Eddington, Inderminacy and indeterminism, p. 181.

(18) Eddington, The nature of the physical world, p 294.
(19) Ibid, p. 294.
(20) Eddington, Indetermin….., p. 1771.
(21) C. J. Ducasse, Determinism, Freedom and responsibility, in: Determinism and freedom in the ace of moderns science, p. 162.
(22) Eddington, The nature of.. p. 298 – 299.
(23) Phili. L. Harriman, Psychological tems, p 64.

(٢٤) أولويك نايسر في: الجديد في علم النفس، ملف العدد ٨ من مجلة الثقافة العالمية... الكويت يناير سنة ١٩٨٣، ترجمة د. فؤاد كامل، ص ١٦٨.

(٢٥) السابق نفس الصفحة.

(٢٦) أولويك نايسر، في: الجديد في علم النفس، ترجمـة فـؤاد كامل، ملف العدد ٨ مجلة الثقافة العالمية الكويت يناير ١٩٨٣ ص ١٦٦.

(٢٧) أولويك نايسر، في: الجديد في علم النفس، ترجمـة فـؤاد كامل، ملف العدد ٨ مجلة الثقافة العالمية الكويت يناير ١٩٨٣ ص ١٦٦.

(٢٨) جيروم برونر في الجديد في علم النفس ص ١٦٦.

(٢٩) ريتشارد ـ لارزاروس الجديد في علم النفس ص ٦٦١.

(٣٠) السابق ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٣١) السابق ص ١٦٥.

(٣٢) جيروم برونر، المرجع المذكور ص ١٦٢.

(٣٣) أوليك نايسر، المرجع المذكور ص ١٦٧.

(٣٤) السابق ص ١٦٧.

(٣٥) السابق ص ١٦٩.

(٣٦) السابق، ص ١٦٧.

(٣٧) ريتشارد لازاروس المرجع المذكور، ص ١٦٥.

(38) Sideny Hook Hero on History, Secker waridurg London, 1954. p. 96.

(39) Alla Ryan, Theldeaofeedom, p. 4.

(٤٠) محمد علي الفرا، الإنسان بين حتمية ابن خلدون وإمكانيـة لابلاش وفيفر، مقال بمجلة القافلة، الشركة الوطنية السعودية للنقل البحري سبتمبر ١٩٨٣. ص ٤٣.

(٤١) محمد علي الفرا، الإنسان بين حتمية ابن خلدون وإمكانيـة لابلاش وفيفر، مقال بمجلة القافلة، الشركة الوطنية السعودية للنقل البحري سبتمبر ١٩٨٣. ص ٤٣.

(٤٢) جان جيبج، الجغرافيا الإرادية، في: الحرية والتنظيم فـي عالم اليوم، ترجمة تيسير شـيخ الأرض منشـورات وزارة الثقافة والإرشاد، دمشق، سنة ١٩٧٧، ص ١٦٣.

(٤٣) السابق ص ١٧٧.

الخاتمة

٤٥ ـ في الفصل الأول من الكتاب، حين الإجابة على التساؤل ما الحرية، اتضح أنها ليست هلامية فضفاضة منذرة بالتشتت وأوراق اعتمادها ضائعة، إذ يمكن جعلها لا تقل تحديدا عن أية مقولة فلسفية أخرى. وذلك بالفصل بين مستويين، الأول: الحرية الأنطولوجية، حرية الإنسان بوصفه موجودا في هذا الوجود وهي حرية مطلقة إما أن تكون أو لا تكون، وهي تساؤل يجيب عليه العقل بشتى إمكانياته، إنها مشكلة فلسفية بحتة، والحرية في مستواها الثاني، هي الحريات البعدية العينية الجزئية النسبية وهي مرهونة بجهود المفكرين والدعاة والمصلحين لتحقيق قدر أكبر أو أقل: إنها حرية الإنسان ـ بوصفه كائنًا في جماعة أو مجتمع معين، يخضع لمتغيرات عدة. على أنه اتضح أن البحث في أو عن هذه الحريات أو بدقة أوجه التحرر بغير الحرية الأنطولوجية تناقض أو انفصام، لابد من إثبات الحرية الأنطولوجية أولاً. ثم أوضح الفصل الثاني كيف أنه يستحيل إثباتها في عالم العلم الحتمي.

إن الحرية في عالم العلم الحتمي معضل، أو قرني إحراج لا مخرج منهما، إما العلم وإما الحرية وبالطبع إنه العلم ولا حرية، فماذا فعل الفلاسفة بإزاء مصاب الحرية الفادح؟ كانت الإجابة في الفصل الثالث، الفصل الذي أوضح أن الفلاسفة لم يفعلوا ولم يكن يمكن أن يفعلوا أكثر من نفـي الحريـة إمـا نفيها بمعنى السلب واللا، وإما نفيها بمعنى إبعادها وطردهـا من عالم العلم، إلى عوالم أخرى موهومة أو ـ متصورة أو متخيلة، كعالم النوميا والأنا المطلق.

وتلك هي نظريات الحرية الميتافيزيقية العظمى في تاريخ الفلسفة، على أنها في حقيقتها لا تخرج قيد أنملة عما فعلـه الرائد المغمور بيكود يلاميراندولا، الذي فصم العـالم إلـى عالمين: المادة للعلم الحتمي وعالم الروح للحرية الإنسـانية، وكانت الفلسفة الألمانية قد وجدت تعميقًا لهـذا الفصـم فـي تشربها بنظرية الإسكافي يعقـوب بوهيمـة الصـوفية فـي اللاأساس، كأساس للحرية، من هنـا كانـت الشـيزوفرينيا الصريحة واغتراب الإنسان عن العلم وعالم العلـم. واكـب أزمة العلم الحتمي (التي أشارت إليها مقدمة الكتاب) زمانيا، حركة فرنسية تدرك أن العلم ـ خصوصـا بعـد وضـعية

أوجست كونت - قد غزا الإنسان وأعماقه، ولم يعد ثمة مجال لنفي الحرية إليه أنطولوجيا فلم يبق إلا الوجه الآخر للعملة، الأبستمولوجيا، فكانت هذه الحركة الفرنسية تتلمس إثبات الحرية الإنسانية عن طريق نقد العلم - تقليم أظفاره الحتمية، شنوا حربا شعواء على الحتمية العلمية في محاولة لجلب الحرية إلى نفس هذا العالم. ولكن كانت محاولاتهم لإثبات الحرية قائمة على لاحتمية أبستمولوجية. ولم يجرؤ أحد منهم على القول بلاحتمية أنطولوجية، فكانت الحرية الفرنسية - وهي موضوع الفصل الرابع - خطوة عرجاء بساق واحدة، ولكنها على أية حال خطوة واسعة، آن بعدها الأوان لكي يستقيم السير إلى الحرية بلاحتمية أبستمولوجية وأنطولوجية، خصوصا وأننا بهؤلاء الفرنسيين، قد ودعنا القرن التاسع عشر وأقبلنا على مشارف القرن العشرين الظافر دون سواه بلاحتمية أبستمولوجية وأنطولوجية معا، فكان الفصل السادس مكرسا لعرض نظريات الحرية في العالم اللاحتمي، الحرية الحقيقية، غير المنفية إلى عوالم أخرى موهومة أو متصورة.

بدأ اللقاء بأبيقور الرائد العظيم للاحتمية وللحرية، كأصل تاريخي، ثم أشد فلاسفة اللاحتمية والحريـة حماسـا وهـو الفيلسوف المعاصر وليم جيمس. وكان ينبغي أن ندع للعلماء حق الحديث، فكان الحديث لأدنجتون ثم كومبتون. وأخيـرا كان مذهب أو بالأصح اتجاه الحرية Libertarianism وهو مذهب كل فيلسوف آمن بالحرية في قلب العالم الـذي نحيـا فيه. ولم يكن الأمر عرضا للاتجاه بقدر ما كان عرضا لكونه غريقًا، واللاحتمية العلمية المعاصرة دون سواها هي القادرة على إنقاذه. على أني آمنت إيمانًا عميقًا، بأن مقولة الحريـة في العالم اللاحتمي تكاد تكون مسلمة فلسفية عامـة، تكـاد تفرضها قواعد التفكير، ولا ترتبط بفيلسوف أو اتجاه معـين. وعلى أية حال كان الفصل الأخير حول هذا لينتهي الحـديث بأن الستار قد أسدل تماما على أي تناقض أو صـراع بـين العلم والحرية الإنسانية. هذا الصراع انتهى تماما وأضـحى مرحلة قابعة في التاريخ.

بالطبع الحرية الأنطولوجية كائنة، والإنسان حر قبل العلم المعاصر وبعده، ولكن فضل العلم المعاصر في أنه خلـص النظرة إلى الكون من افتراض الحتمية التعسفي، حين أدرك

خطأه وقصوره، وأنه مرحلة متخلفة وجب تجاوزها ومواجهة العالم كما هو. يقول هربرت ماركيوز عن المـنهج الجـدلي [1]، بأنه يحرز التمسك الذي يتعلـق بموقـف الفكـر نحـو الحقيقة، وبهذا وجدنا أن الأمر فيه جدلية واضحة، لقـد بـدأ الإنسان حرا، وهذه هي القضية الأولى، وبفعل مـن أفعـال الحرية انتقل إلى تصور حتمية شاملة تكاف تشـييد صـرح العام، فكان النقيض المباشر للقضية الأولى، والآن وصل إلى مرحلة تجمع خير ما فيهما وتتجاوزهما، وبما أسـفر التقـدم فيما بعد عن مرحلة جديدة تماما ولكن مهما حدث من تقـدم وتغير، فلان تعود الحتمية أبدا، كما أثبتـت تطـورات العلـم المعاصر، طالما كانت اللاحتمية تماما كالقول بـأن الأرض ليست قرصا مسطحا.. أو بلا أدنى مجاز: هي ليسـت آلـة ميكانيكية.

انتهى الحديث بأن العلم لا ينفي الحرية، ليس فحسب، بل إن العلوم الإنسانية المعاصرة تستلزم الحرية من أجل فهـم أفضل وأعمق للظواهر الإنسانية، في مقابل العلـم الحـديث الذي كان إنكارا للحرية في بحثه عن العلل الحتميـة، فكـان الهروب منه ومن عالمه من أجل الحريـة، أمـا الآن فـإن

الهروب من العلم هو ذاته الهروب مـن النظـرة العقلانيـة المجدية للحرية، فلم الانشقاق على العقل والعلم وعالمه؟

وبعد..

بل قبل، قبل كل شيء منذ بدء البداية، من مجرد عنـوان الكتاب بدا واضحا أننا اخترنا لهذه الرحلة الفلسـفية طريـق العقلانية، أو لم ينص على تناول مشكلة الحرية الإنسانية من خلال المنظور العلمي؟ والعلم هو نجيب العقل الأثيـر ودرة العقلانية وآية الإيمان بالعقل.

وقد رأينا كيف أن العلم ذاته لا سواه هو الذي خلق بمبدئه الحتمي مشكلة الحرية الإنسانية، أو بالأدق جعل منها معضلاً غير قابل للحل، معضل: العلم/ الحرية، الذي تبلور تماما في النصف الثاني من القرن الثامن عشر المسمى بعصر التنوير ـ عصر الإيمان المتطرف بالعقل والعلم، وبقدرتهما ـ هما فقط لا سواهما على فض كل مغاليق الوجود.

وفي أعقاب الحديث عن مواجهة الفلاسفة للمعضل رأينـا أن هذا الفصام بين العلم والحرية، قد تبناه رسميا واعتباريـا وشرعيا الفلاسفة التنويريون، شـيوخ الميتافيزيقـا، وأئمـة فلاسفة الحرية، في مذاهبهم الشامخة التي تحمـل كبريـات

نظريات الحرية، وكلها كما رأينا لا تعدو أن تكـون إقـرارا بهذا الانفصام.

وقد كانت هذه نقطة تحول خطيرة في تـاريخ الفلسـفة، سواء الخطورة بمعنى الأهمية أو الخطـورة بمعنـى الأثـر الوبيل، فقد أصبح السبيل الوحيد إلى الحرية الإنسانية التي لا تطاردها أية حتمية، إنما يكون فقط بالإعراض عـن العلـم وعن العقل الذي أنجبه، وعلى قدر ما يكون النيل من العقـل والعلم، على قدر ما يكون الظفر بالحرية الإنسانية!!!

روعة العلم النظرية والتطبيقيـة الناميـة حـديثًا ألهـتْ التنويريين، ولكن كرد فعل متوقـع لعقلانيـتهم المتطرفـة، تمخض عصر التنوير عن الحركة الرومانتيكية التي شـغلت النصف الأول من القرن التاسع عشر، لتتطرف في الاتجـاه المقابل، وتعمل على إحياء العاطفة والخيال والإحساس على حساب العقل والمنطق والعلم، فتحاول التأكيد علـى حريـة الإنسان، في مقابل حتمية العلم، والرومانتيكيـة وإن كانـت أساسا رؤية فنية ونزعة أدبية، فـإن جـذريتها وشـموليتها وتواتر شعرائها العظام وأقطابها المتمكنين، أمثال كوليريـدج وشيلي وورد زورث ووليم بليك وتوماس كارليـل وأيضـا

العملاق جوته.. هذا جعلها تخرج بمعـان ورؤى لمقـولات الفلسفة الأساسية: الحق والخير والجمال، ومن ثم انسـحبت من الأدب إلى الفلسفة أيضا، وهي في الأدب والفن الاتجـاه المقابل للكلاسيكية، وفي الفلسفة الاتجاه المقابل للعقلانية.

وقد قامت الرومانتيكية بالتأكيد على الحرية عن طريـق العداء المتأجج للعقل وأحكامه والعلم وتحليلاته، والارتكـان إلى العاطفة ومشاعر القلب وحـدوس الوجـدان، وإطـلاق الموقف الفردي والاستقلال عِنْدا في القانون العام، والبحـث المشبوب عن الجدة والإبداع واللامتناهي، والاشتياق إلى كل ما هو متميز وفريد وأصيل يأتي على غير مثال، والأنفة من المعتاد والمألوف والرتيب، والرفض البات لكل ما هو نمطي صوري نسقي.. منبع كل هذا إحساس الرومانتيكيـة الـدافق بالحياة الخفاقة في الصدور، لا المتجردة في العقـول كمـا تصورها قوانين العلم الخاوية وأنسـاق الفلسـفة العقلانيـة الباردة، التي كانت مغلولة بأحابيل الحتمية.

هذه الرومانتيكية، أو بعبارة أخرى هذا الاتجاه اللاعقلاني كأقوى ما تكون اللاعقلانية، أصبح هو الحامل للواء الحريـة الإنسانية، وكل فلسفة تريد أن تنادي بالحرية لابـد أن تلجـأ

إليه بصورة أو بأخرى. وعلى قدر جنوحها صوب لاعقلانية الرومانتيكية، يكون إقرارها بالحرية الإنسـانية! والاسـتثناء الوحيد كان تلك الحركة الفرنسية التي شغلت الفصل الرابع، ولكنها كما رأينا كانت خطوة متعثرة. وفرنسا ذاتها هي التي شهدت هينري بيرجسون H. Bergson (١٨٨٩ ـ ١٩٤١) وهو واحد من أقدر من استطاعوا تأكيد الحرية الإنسانية على هذا الأساس اللاعقلاني أو الرومانتيكي، وظـل بيرجسـون متربعا على عرش الفكر الفرنسي، حتى جـاءت الوجوديـة لتتربع هي على هذا العرش في أوساط القرن العشرين.

على أنه في القرن الماضي في تلك الأجواء، فـي ذلـك الزمان والمكان الذي أنبت الرومانتيكية، كان الميلاد الرسمي للفلسفة الوجودية مـع أبيهـا سـورن كيـر كجـورد S. Kiergaard (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) وهي فلسفة قامـت علـى حرية الإنسان وفردانيته من حيث هو جزئي عارض عينـي متشخص لا يندرج تحت أية بنية نسقية عقلية، فكل شـخص تجربة وجودية فريدة لا سبيل إلى تكرارهـا، فضـلاً عـن إخضاعها لقانون عام، لأنه حر لا يمكن التماص من حريته.

وثمة عوامل عديدة، يعود بعضها إلى شخصيات الفلاسفة الوجوديين في القرن العشرين ومـواهبهم الأدبيـة ويعـود معظمها إلى الظروف التي صاحبت أواسط هذا القرن، حيث نلقى جيلاً شهد أوزار حربين عالميتين، وفقد الثقة في العقـل والهيئات النظامية.. هذه العوامل جعلت الوجودية تنفجر في الواقع المعاش، وتشارك في الثقافة – بـل الـزاد اليـومي للجماهير، وتحوز شهرة لم تحزها من قبل أية فلسفة أخـرى – باستثناء الماركسية، ومنذ بداية الأربعينيات وحتى بدايـة الستينيات من هذا القرن، كان يندر في أوربا أن يلتقي اثنان، دون أن يسأل أحدهما الآخر: هل أنت وجودي؟ ولحقتها هذه الشهرة في كل مكان في العالم. وكما هـو معـروف فـي الستينيات، كان ثمة اهتمام واضح بالفلسفة الوجوديـة فـي المكتبة العربية، كما كان في كل مكان.

صالت الوجودية وجالت وطبقت الآفاق، ليرسخ في أذهان الجميع أن الحرية الإنسانية قرينة اللاعقلانية.

وعلى الرغم من انحسار الموجـة الوجوديـة وانتهائهـا كبدعة شعبية، وانتشار الفلسفة البنيوية التي تناقضـها علـى خط مستقيم، ظلت الحرية الإنسانية قرينة اللاعقلانية، يعزف

عنها العقلانيون والعلميون، وكان هذا الانقسـام والانفصـام مؤشر من مؤشرات الاغتراب المستشـري فـي الحضـارة المعاصرة، وسبق أن أشرنا لكل هذا حين تتبع الآثار الوبيلة لمعضل الحرية في عالم العلم الحديث ـ الذي كان حتميا.

على هذا نحط الرحال في خاتمة رحلتنا الفلسفية، ونحـن على بينة من أن تطورات العلم المعاصـر فتحـت طريـق الخلاص من هذه المتاهات الوبيلة، فقد انتهت الرحلـة إلـى عقلنة الحرية.. أمسكنا عليها بجمع اليدين، ونحن نبحث عنها من خلال.. وفقط من خلال المنظور العلمي لهذا العالم الذي نحيا فيه، بغير حاجـة إلـى انفصـام تنـويري أو فـرار رومانتيكي.

لنغدوا عقلانيين.. وأيضا أحرارا مسئولين في الآن نفسه، أو بالأحرى في العالم نفسه.

* * *

هوامش

١- يعني المنهج الجدلي: الانتقال من الفكرة، إلى نقيضها، إلى مركب منها يجمع خير ما فيها ويتجاوزها، وهو منهج مثمر في معالجة كثير من القضايا ذات العمومية والنطاق الواسع.

* * *

المضمون

1- مشكلة الحرية فضفاضة، ثمة حريات شـتى فأيـة حرية نبحث عنها؟
2- تحليل فيولوجي للفظة الحرية وأصولها وتاريخها: أ ـ في اللغات الأوروبية، ب ـ في العربية، يفيد جدا لكن لا يضع حدودا.
3- التعريف الفلسفي للحرية، نافذ وصائب، لكنه ينطبق على كل وجوه الحرية ولا يضع حدودا.
4- تحديد مقولة الحرية المطروحـة للبحـث، حريـة أنطولوجية، مستوى أول، وأساس لبقيـة الحريـات التي هي مستوى ثان.
5- الحتمية العلمية انقضت على الحريـة الأنطولوجيـة لتلغيها.
6- العلية تستبعد الحرية.
7- حجج الحتمية العلمية لنفي الحرية الإنسانية.
8- إما العلم وإما الحرية وطبعا إنه العلم ولا حرية.
9- الحتمية السيكولوجية الخطر المباشر رأسـا علـى الحرية الإنسانية.

١٠- لكن الحس المشترك يدرك الحرية بالاستبطان، تفنيد هذا.

١١- الحتمية العلمية تطيح بالأخلاق والمسئولية من حيث تطيح بالحرية، وبالاتجاهات التفاعلية، وبمشروعية القوانين، ويرفع العلماء خصوصا علماء الاجتماع ـ أخلاق التساهل والتسامح.

١٢- وتطيح أيضا بالجدة والإبداع.

١٣- هكذا جعل العلم الحتمي العالم غير صالح للبشر. فماذا فعل الفلاسفة.

١٤- إما أن ينفوا الحرية بمعنى السلب واللا، وإما أن ينفوها، بمعنى طردها إلى عوالم أخرى متصورة أو موهومة. المحصلة واحدة.

١٥- نفي الحرية (لا حرية): أ ـ الحتمية الصارمة. ب ـ الحتمية الرخوة. هما سواء، الأولى أسلم فلسفيا.

١٦- نفي الحرية إلى عالم آخر هو نظريات الحرية العظمى في تاريخ الفلسفة، ومع هذا لا تخرج قيد أنملة عما فعله بيكودي ميراندولا، حين فصم العالم إلى عالمين، واحد للحتمية الفيزيقية والعلم، والآخر للحرية والإنسان.

١٧- الألمان برعوا في صنعة الفصـم لتشـرب فلسـفة الحرية الألمانية بنظرية الإسكافي بوهيمة الصـوفية في اللاأساس.

١٨- إنها شيزوفرينيا صريحة، مرض وبيل.

١٩- والنتيجة غربة الإنسان ذي العقـل والعلـم، عـن الحرية، لابد من تدارك هذا.

٢٠- فصم قطاع من العالم للحرية الإنسانية استند إلى أن أعماق الإنسان منطقة لم يغزها العلـم بعـد. لكنـه غزاها في القرن ١٩ لاسيما بوضـعية كونـت ـ فظهرت في فرنسا فلسفة للحرية وهي حركـة نقـد العلم، تكافح ضد سيطرة حتمية، إنه تيار ذو فرعين.

٢١- الفرع الأول: وضعية روحيـة متـأثرة بمـين دي بيران، لم تحقق الكثير.

٢٢- الفرع الثاني: وضعية نقدية متأثرة بكانط، هو الفرع الأهم أفادت في تحطيم الحتمية العلمية أبستمولوجيا.

٢٣- لكنها لم تجرؤ على إرساء لاحتمية أنطولوجية فلـم تحقق هدفها في جلب الحرية من النومينا الكانطيـة المفارقة إلى هذا العالم.

٢٤- المسألة. أن الحرية لا مندوحة لهـا عـن لاحتميـة أبستمولوجية وأنطولوجية أيضا.

٢٥- أهم نظرياتها:

٢٦- أبيقور الرائد.

٢٧- صورته شاهت ظلما.

٢٨- فلسفته مادية ذرية.

٢٩- نشأ عنها مشكلة فيزيقية: كيف تتلاقى الذرات فتتكون الموجودات وأيضا مشكلة نفي حتمية الماديين الكونية لحرية الإنسان.

٣٠- أبيقور يضع فرض الانحراف الذري الذي يحل المشكلة الفيزيقية ويصون الحرية الإنسانية.

٣١- لوكريتوس يجيد استيعاب الدرس الأبيقوري.

٣٢- نقد ورد.

٣٣- وليم جيمس أعظم فلاسفة الحرية واللاحتمية.

٣٤- عوامل كثيرة مكنت للاحتمية.

٣٥- سيكولوجية الإدارة الحرة.

٣٦- فلسفة الحرية في العالم اللاحتمي: الجدة والمسئولية في عالم تعددي لا واحدي، أسانيد التجريبية الراديكالية والبرجماتية.

٣٧- نظرية أدنجتون.

٣٨- نظرية كومبتون.

٣٩- النظرية العامة: مذهب الحريين، كان غريبًا. واللاحتمية العلمية المعاصرة تنقذه بل وتفرضه.

٤٠- الحرية الإنسانية كائنة في عالم العلم المعاصر.

٤١- لأنه أصبح لاحتميا، أبستمولوجيا وأنطولوجيا.

٤٢- وليس فقط لأن الحتمية لم يثبت صدقها، بـل لأننـا اكتشفنا كذبها. إذن اللاحتمية العلمية اكتشاف إيجابي في الطبيعة.

٤٣- وبالتالي عالم العلم المعاصر يتسع تمامـا للحريـة الإنسانية.

٤٤- بل وإن أحدث فروع العلوم الإنسانية تقر بالحريـة بغية فهم أفضل لموضوعها.

٤٥- إذن يمكن عقلنة الحرية الإنسانية، بدلاً من تركهـا نهبا للاعقلانية - كما حدث نتيجة حتمية وميكانيكية العلم في مرحلته السابقة، بكل آثارها الوبيلة لهذا.

ثبت المراجع

أولاً مراجع عربية:

١ ـ مؤلفات:

١- د. إبراهيم بيومي مدكور، يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، سنة ١٩٥٣.

٢- أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصرف، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٩٨٠.

٣- أبو حامد الغزالي، منطق تهافت الفلاسفة المسمى: معيار العلم، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، سنة ١٩٦٩.

٤- أحمد هاشم الشريف، الحتم والحرية في القانون العلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٢.

٥- د. أميرة حلمي مطر، فكرة الطبيعة في الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، رسالة ماجستير غير منشورة، بإشراف د. أحمد فؤاد الأهواني، جامعة القاهرة، كلية الآداب، سنة ١٩٦٠.

٦- د. أميرة حلمي مطر، الفلسـفة عنـد اليونـان، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٨.
٧- د. أميرة حلمي مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، سنة ١٩٨٠.
٨- د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٧.
٩- جميل. م. منيمنة، مشكلة الحريـة فـي الإسـلام، جزآن، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة ١٩٧٤.
١٠- حبيب الشاروني، بين بيرجسون وسـتارتر: أزمـة الحرية، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٦٣.
١١- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبـة مصـر، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٧٢.
١٢- د. زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقديـة، مكتبـة مصر، القاهرة، سنة ١٩٧٢.
١٣- د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علميـة، مكتبـة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعـة الثانيـة، سـنة ١٩٨٠.

١٤- د. زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.
١٥- د. عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظريـة فـي علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسـطس سـنة ١٩٨١.
١٦- د. عبد الرحيم بدر، الكون الأحدب، قصة النظريـة النسبية، دار العلم للملايين، بيروت.
١٧- د. عبد ا العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقـافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب الطبعة الأولـى، سنة ١٩٨١.
١٨- د. عبد ا العمر، ظاهرة العلم الحـديث: دراسـة تحليلية وتاريخية، سلسلة عالم المعرفـة، المجلـس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سـبتمبر سنة ١٩٨٣.
١٩- د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبـة الأنجلـو المصرية، القاهرة، الطبعة السادسة، سنة ١٩٦٩.

٢٠- عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الأنجلـو المصـرية، القاهرة، الطبعة السادسة، سنة ١٩٦٩.
٢١- د. فؤاد زكريا، سـبينوزا، دار التنـوير، بيـروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨١.
٢٢- د. فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعـي للإنسان، الجزء الثاني، مكتبة النهضـة المصـرية، القاهرة سنة ١٩٧٧.
٢٣- د. فؤاد زكريا، العلم والحريـة الشخصـية، مقـال بمجلة الفكر المعاصر، الكويت، المجلد الأول، العدد الرابع.
ـ د. محمد فتحي الشنيطي، وليم جيمس، مكتبة القـاهرة الحديثة، سنة ١٩٥٧.
٢٤- محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف بمصر، القاهرة، سنة ١٩٧٢.
٢٥- محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسـانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٢.

٢٦- د. محمد مجدي الجزيري، الحرية والحضارة عند بيرد يائف، رسالة دكتوراه غير منشورة، بإشراف د. أميرة حلمي مطر، جامعة القاهرة، كلية الآداب، سنة ١٩٨٠.

٢٧- د. مهران، في فلسفة الرياضيات، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة سنة ١٩٧٧.

٢٨- د. محمد وقيدي، الأبستمولوجيا الوضعية عند أوجست كونت، مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الثالث عشر، العدد الأول، الكويت، سنة ١٩٨٢.

٢٩- محمود أمين العالم، فلسفة المصادفة، دار المعارف بمصر، القاهرة، سنة ١٩٧٠.

٣٠- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٦٧.

٣١- د. يمنى طريف الخولي، العلم والاغتراب والحرية: مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٧.

٣٢- د. يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر: منهج العلم.. منطق العلم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٩.

ب ـ مترجمات:

١- آرثر لفجوي، سلسلة الوجود الكبرى، ترجمة د. ماجد فخري، دار الكتب العربي، بيروت، سنة ١٩٦٤.

٢- أ. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي.

- الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٩٨٠.
- الجزء الثاني، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٧.

٣- مجموعة من الباحثين، الجديد في علم النفس، ترجمة فؤاد كامل، ملف العدد (٨)، من مجلة الثقافة العالمية، الكويت يناير سنة ١٩٨٣.

٤- أزفلد كولبيه، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العـلا عفيفي، مطبعة لجنة التـأليف والترجمـة والنشـر، القاهرة، سنة ١٩٤٢.
٥- ألبير بابيه، دفاع عن العلم، ترجمة د. عثمان أمين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، سنة ١٩٤٦.
٦- جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة أبو العلا عفيفي، سـجل العـرب، القاهرة، سنة ١٩٦٧.
٧- أولف جيجن، المشـكلات الكبـرى فـي الفلسـفة اليونانية، ترجمة د. عـزت قرنـي، دار النهضـة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٦.
٨- إيرفين شرود نجر، الطبيعـة والإغريـق، ترجمـة عزت قرني، راجعه د. صقر خفاجة، دار النهضـة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٢.
٩- برتراند رسل، الفلسـفة بنظـرة علميـة، عـرض وتلخيص د. زكي نجيب محمود. مكتبـة الأنجلـو، القاهرة، سنة ١٩٦٠.

١٠- برتراند راسل، حكمة الغرب، جزآن، ترجمـة د. فؤاد زكريا، سلسلة المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير، ديسـمبر سـنة ١٩٨٣.
١١- بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة د. فؤاد زكريا، نهضة مصر، القاهرة، بغير سنة للنشر.
١٢- جان بول سارتر، الوجود والعـدم: دراسـة فـي الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة د. عبـد الـرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، سنة ١٩٦٦.
١٣- ج. برونوفسكي، العلم والبداهة، ترجمة د. أحمـد عماد الدين أبو النصر، مراجعة وتقـديم د. حسـين سعيد، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦١.
١٤- جورج جاموف، واحد.. اثنين.. ثلاثة.. لا نهايـة ترجمة إسماعيل حقي، مراجعة وتقـديم د. مرسـي أحمد، مكتبة النهضـة المصـرية، القـاهرة، سـنة ١٩٥٨.
١٥- جورج مونو، المصادفة والضرورة: محاولة فـي الفلسفة الطبيعية لعلم الحياة الحديث، ترجمة حـافظ

الجمالي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سنة ١٩٧٥.

١٦- جون كيمني، الفيلسوف والعلم، ترجمـة د. أمـين الشريف، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت، سنة ١٩٦٩.

١٧- جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمـة جعفـر رجب، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٨١.

١٨- جيمس كولمان، النسبية في متناول الجميع، ترجمة د. رمسيس شحاتة. مراجعـة د. فهمـي إبـراهيم ميخائيل، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٦٩.

١٩- جيمس كونانت، مواقف حاسمة في تاريخ العلـم، ترجمة د. أحمد زكـي، دار المعـارف، القـاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٦٣.

٢٠- رالف بارتون بيري، أفكار وشخصية وليم جيمس، ترجمة د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٥.

٢١- روجيه جارودي، النظرية المادية للمعرفة، ترجمة إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشـق، الطبعة الثانية، بغير سنة للنشر.
٢٢- ريتشارد شاخت، الاغتراب، تقديم أرنولد كاوفمان، ترجمة كامل يوسف حسـين، المؤسسـة، العربيـة للدراسات والنشر بيروت، سنة ١٩٨٠.
٢٣- رينيه مونيه، البحـث عـن الحقيقـة: وجوههـا، أشكالها، وعلاقتها بالحرية، ترجمة هاشم الحسـيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، سنة ١٩٦٦.
٢٤- د. زكي نجيب محمود، الجبر الذاتي، ترجمة عـن الإنجليزية د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئـة العامـة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٧٣.
٢٥- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسـة، ترجمـة وتقديم د. حسن حنفي، مراجعة د. فـؤاد زكريـا، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، سنة ١٩٧١.
٢٦- فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة وتقديم د. معن زيادة. ود. رضوان السـيد، معهـد الإنماء العربي بليبيا، فرع بيروت، سنة ١٩٧٨.

٢٧- ر. فرويس وا. ج. ديكستر هوز، تاريخ العلم والتكنولوجيا، ترجمة د. أسامة أمين الخولي، ومراجعة د. محمد مرسي أحمد، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، سنة ١٩٦٧.

٢٨- فيرنر هيزنبرج، المشاكل الفلسفية للعلوم النووية، ترجمة د. أحمد مستجير، مراجعة د. عبد المقصود النادي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٧٢.

٢٩- كلود برنار، مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، ترجمة د. يوسف مراد وحمد ا سلطان، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، سنة ١٩٤٤.

٣٠- لويس دي برولي، الفيزياء والمكيروفيزياء، ترجمة د. رمسيس شحاتة، مراجعة د. محمد مرسي أحمد، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، سنة ١٩٦٧.

٣١- هانز رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٨.

٣٢- هنتر ميد، الفلسفة: أنواعها ومشـكلاتها، ترجمـة فؤاد زكريا، دار نهضـة مصـر، القـاهرة، سـنة ١٩٦٩.

٣٣- وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمـة د. محمد فتحي الشنيطي، مراجعـة د. زكـي نجيـب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشـر، القاهرة، بغير سنة للنشر.

٣٤- مجموعة من المؤلفين، رجال عاشوا للعلم، ترجمة د. أحمد شكري سالم، مراجعة د. محمـد مرسـي أحمد، دار القلم، القاهرة، بغير سنة للنشر.

٣٥- مجموعة من الباحثين، الحرية والتنظيم في عـالم اليوم، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سنة ١٩٧٧.

ثانيا مراجع أجنبية:

1- p. Edwards (ed) Ency clopededia for Philosophy, Macmillan co., New York, London, 1968.

2- Bailey, Cyril, The Creek atomism and Epicurus, Clarenon press, Oxford, 1928.

3- Berlin, Isaish, Four essays on liberty, Oxford university press 1975.

4- Berlin Isaish, Concepts and categores, Oxford university press, 1980.

5- Broad, C. D., Ethics and History of philosophy, Routledge & Kegan paul, London, 1952.

6- Broad. C. D & Eddington, A. S. & Braithwaite R. B., Ineterminacy and indeteminism, in: Indesterminsm, For 17 – Eddington A, malism and value, Aristotelian scoeity, Suplementary volume X. Harrison and sons L. T^. D., London 1931.

7- Burnt, John, Greek philosophy: Thales to plato, Macmillan st. Martin press, New York, 1968.

8- Burr, John. R. & Goldinger, Milton, Philosophy and contemporary issues, third edition, Macmillan publishing co. T M C, New York, 1976.

9- Burtt E. A, The Metaphysical foundation of modem science, Routledgo & Kegan paul, London 1980.

10- Cdmpbell, C., Libertarianism, in: Raziel abelson & Marielouis Friquegnon (ed), Ethics for modem life, ST. Martion press, TNC, New York, 1975.
11- Phillip. L. Harriman, Psychological terms, adam's & co. paterson, 1959.
12- Cohen. Morris R., Reason and nature: an essay in the scientific method, Dover publishing, I. N. C., New York, 1978.
13- Collingwood R. C. The idea of nature, Vlareddon press, Oxford, 2nd edition, (لهذا الكتاب ترجمة عربية، ولكني كنت أوثر دائما الرجوع إلى الـنص بلغته الأصلية كلما تمكنت من الحصول عليه).
14- Croce, Benedetto, History as the story of liberty, tranby: Sylvia sprigged, Henry regenecy co., Chicago 1970.
15- De Brogli Louis, the revolution in physics: A Non mathematical survey of Quanta, Trans by: Ralph Niemeyer, Routedge & Kegan paul, L T D, London, 1954.
16- Dewey, John, Freedom and culture, A Minton balch book, G. P. Putnam s sons, New York, third impression, W. The nature of the physical world, university of mician press, U. S. 1963.
17- Freud, Sigmund, Psychopathology of everyday life, trans by: A. A Brill, A Mentor book, New americay of everyday an library, New York" no date.
18- Green Marjori (ed), Spinoza, Anchor press, New York, 1973.

19- Hampshire, Stuart, the age of reason, A Mentor book, New York 1956.
20- Hook, Sidney, the hero in history, secker & Warburg, London, 1945.
21- Hook. Sidney, Political porwer and personal freedom, Collier book, New York, 2nd edition, 1958.
22- Hook. Sidney (ed), Deteminism and freedom in the age of modem science, collier books, New York, 5th edition, 1979.
23- Hondrich, Ted (ed), Essays on freedom of action, Routledge & kegan paul, London, 1978.
24- Hull. L. W, History and Philosphy of science, Longman, London, 1960.
25- Huttan, Emest H., the ideess of physics, Oliver & Boyd, London 1967.
26- James, Jeans, The mysterios universe, Cambridge university press, 133.
27- James, William, Pragmatism, Longman, Green & co., New York, 1949.
28- James, Willaim, The principles of psychology, Vol II, Macmillan & co, L. T. D., London; No date.
29- Kirk, the nature of greek Myth, Penguin books, London 1970.
30- Komer. Stephen, Fundamental question of philoshy, Penguin books, London, 1971.
31- Lucritus, The nature of the universe, trans by: R. E Latham, penguin books, Penguin classics, London, 1981.

32- Macgill F. N. & Mcgreen I. P. (ed). Masterpieces of world – philosophy, Harper, New York, 1961.
33- Margenau. Henry, the nature of physical reality, Mc Graw Hill books co., I. N. C., New York, 1950.
34- Pearl. Leon, Four philosophical problems, Harper & Row Publisher, New York, 1963.
35- Ponomarev, L., In Quest of Quantum, Mir phublisher, Moscow, 1973.
36- Popper, Karl objective knowledge: an evolutionary approach, 4th impression, Routledge & Kegan pual, London 1976.
37- Popper, Karl, Conjectures and Refutaions: The growth of scientific knowledge, routledge & Kegan pual, London, 1976.
38- Reichenbach, Hans, Relativity theory and priori knowledge, trans & edited with introduction maria reichenbach, university of California press, 1958.
39- Russell. Bertrand, the scientific outlook, George Allan & Unwin, L. T. D., London, 1934.
40- Russell Bertrand, Mysticism and logic, Penguin books L. T. D., London 1953.
41- Russel Bertrsand, Problems of philosophy, Oxford university press 1973.
42- Ryan, Allan (ed), The idea of freedom, Oxford university press, 1979.

43- Ryddnik. V., A. B. C. of Quantum, trans by George Yaukovsky, Peace publishers, Moscow, No date.
44- Smith Norm Kemp, the philosophy of David Hume, Macmillan co., London, 1949.
45- Spinoza B., Ethics: Proved in Geometrical order, trans by: A Boyle, introduced by: G. Santayana, everyman S Library London, 1950.
46- Stebbing, Suzan, Philosophy and Physicist, Dover phblishing I. N. E., New York, 1958.
47- Weiss, Paul, Nature and man, Southern, Illinois press, 1957
48- Weiss, Paulm Man's freedom, Southern Illnois press, 1967.
49- A. N. Whitehead, Science and modem world, Collins, Fontana books, Glasgow, 1975.
50- Whitely, C. H., Mind in action: an Essays on philosophical psychology, Oxford university press 1973.
51- Wittgenstein, Ludwig, on Certainity, edited by GE Anscomb & G. H. Von wright, Harper tarchbook, New York, 1972.
52- Woif, Susan, The Importance of freewill, Mind, Vol. Xc, 191.

* * *